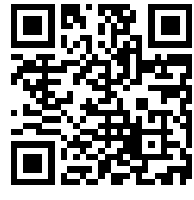
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

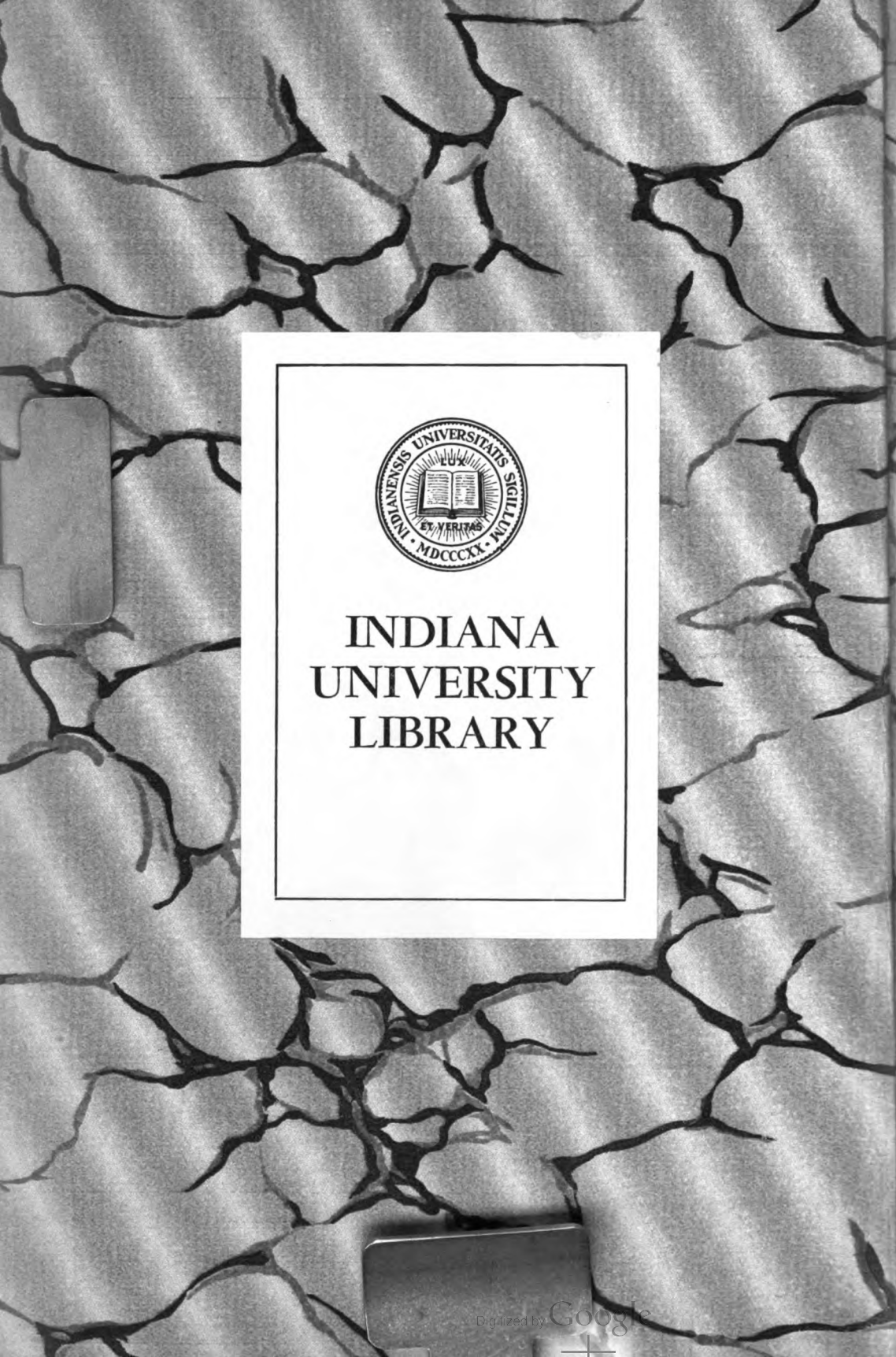
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

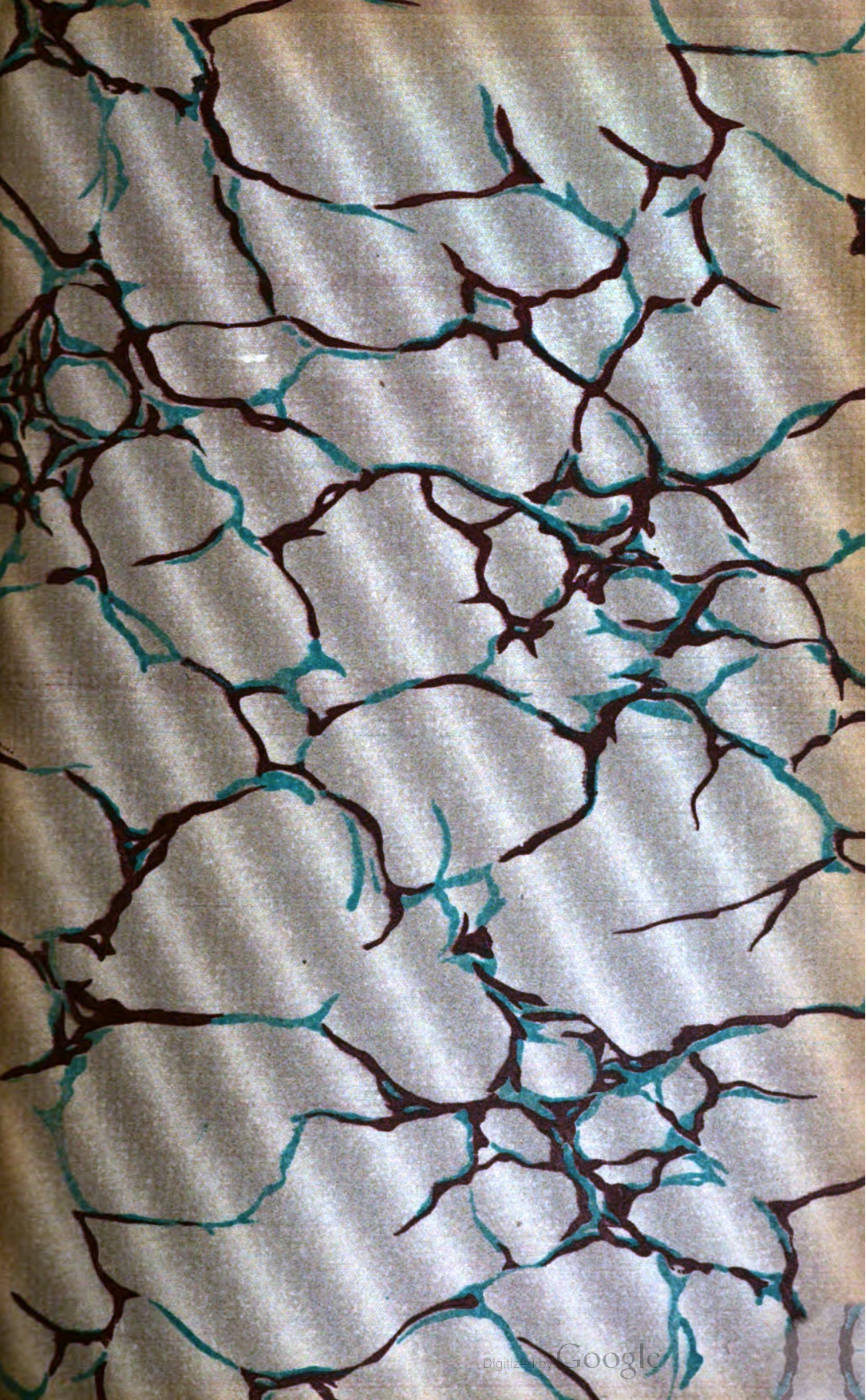
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google



Digitized by Google


Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-TREIZIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

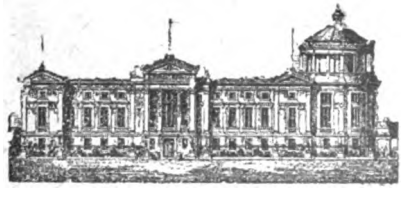
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'Ecole des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, Israël LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. REBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

QUARANTE-SEPTIÈME ANNÉE — TOME QUATRE-VINGT-TREIZIÈME



PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1926

Digitized by Google

BL3
.R45
v. 93-94

629483

LIBRARY
MUSEUM

Digitized by Google

JÉSUS

D'APRÈS LA VERSION SLAVE DE FLAVIUS JOSÈPHE

Le problème qui fait l'objet de la présente communication (1) porte sur le célèbre passage du 18e livre des « Antiquités Juives » de FLAVIUS JOSÈPHE, dont on a discuté l'authencité depuis le XVIe siècle, sans arriver à un résultat définitif. Voici le texte traditionnel de ce *locus vexatissimus* :

« Vers ce temps là apparut un certain Jésus (Ἰησοῦς τις), un homme sage (σοφός) si on peut l'appeller un homme. Car c'était un faiseur de miracles (παραδόξων ἔργων ποιητής), un rabbin (διδάσκαλος) pour des gens, qui acceptent avec volupté (ἡδονῇ) la vérité (τἀληθῆ). Et il séduisit (ἀπηγάγετο) beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'entre les héllenisés. Celui-là était le Messie. Et même après qu'il eut été crucifié par Pilate à la suite d'une accusation des premiers d'entre nous, ceux qui s'étaient contentés de lui avant (ἀγαπήσαντες), ne se tinrent pas tranquilles. Car il leur apparut de nouveau vivant le troisième jour, comme les prophètes divins l'avaient prédit à son sujet, ainsi que des milliers d'autres miracles. Et jusqu'au jour que voici, la race (φῦλον) nommée après lui les Messianistes (Χριστιανοί) n'a pas disparu ».

(1) Lue à la Société des Études Juives le 17 janvier, à la Société Ernest Renan le 23 janvier et (pp. 10-16), à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 28 juin 1926.

Digitized by Google

Depuis le réveil du sens critique et historique, on a toujours vu que certaines phrases de ce récit n'ont pu être écrites que par un Chrétien. « Celui-là était le Messie » « il apparut vivant le troisième jour, selon les prophecies » équivaut à une profession de foi et le tout — apparu et crucifié sous Ponce Pilate, et ressuscité le 3e jour — est presque le *symbolum fidei* entier. Il est vrai que Josèphe, qui se vante d'avoir été tour à tour disciple de Banus l'hemerobaptiste, des Esséniens, des Sadducéens et des Pharisiens, pourrait à la rigueur avoir succombé à l'influence de la nouvelle religion, vers la fin de sa vie, à la cour même des Flaviens, où le consul Flavius Clemens et la petite fille de Vespasien, Flavia Domitilla, avaient embrassé le christianisme. Mais Origène nous dit expressément au sujet de notre texte même, que Josèphe ne croyait pas à la dignité messianique de Jésus, ce qui d'ailleurs s'accorde très bien avec ce que nous savons de son caractère. Ce n'est pas lui qui aurait tant soit peu favorisé la cause pour laquelle Clemens et Domitille avait souffert l'exil et très probablement même le martyre !

D'autre part, le récit contient tout aussi évidemment des paroles qui ne se comprennent pas dans la bouche ou sous la plume d'un Chrétien. Un Chrétien n'aurait pas dit « un certain Josué » (Ἰησοῦς τις) et en effet, le τις qu'Eusèbe a lu, a été *omis* depuis dans tous les manuscrits. Saint Jérôme lisait encore dans son texte : « celui-là était censé être le Messie (*Christus esse credebatur*) », ce qui ne veut pas dire qu'il *était* vraiment le Christ. On a donc retouché les phrases ici et là : « un faiseur de miracles » c'est peu respectueux : « un rabbin pour des gens qui acceptent etc. avec volupté » — cela ne semble pas Chrétien non plus, puisque ἡδονῇ « avec volupté » a toujours le sens « avec un mauvais plaisir » dans la grécité de cet âge. « Il séduit (ἀπηγάγετο) » a été corrigé — et pour cause — en ἐπηγάγετο « il s'agrégea ». Οἱ ἀγαπήσαντες ne peut signifier dans le grec de Josèphe « qui l'aimèrent »

Digitized by Google

mais seulement « qui se contentèrent d'un tel », ce qui est une claire expression de mépris. Appeler les Chrétiens « une race » (φῦλον) — n'a de parallèle que dans la « *natio lucifugax et tenebrosa* » « la race fuyant la lumière et se cachant dans les ténèbres des catacombes » de l'antichrétien Minucius Félix.

C'est pour cela qu'on a déjà conclu il y a plus d'un siècle (Gieseler en 1824) qu'un texte original de Josèphe insupportable aux Chrétiens, a subi par cela même des retouches chrétiennes plus ou moins fortes. C'est notamment M. Théodore Reinach — après Ernest Renan et Albert Reville —, qui a le plus nettement établi cette théorie tout à fait convaincante.

En effet un chrétien composant de toutes pièces et d'une façon absolument libre le paragraphe entier n'avait aucune raison d'employer des mots et des phrases désobligeantes pour ses coreligionnaires. Supposer qu'un faussaire les ait ajoutées pour faire croire à l'origine juive de ce récit, serait une hypothèse qui méconnaîtrait entièrement la tendance du récit christianisé tel que nous le possédons. Pour les chrétiens anciens il ne s'agissait nullement de fabriquer un témoignage sur la simple historicité de Jésus dit le Christ — car celle-là n'a jamais été niée par qui que ce soit dans l'antiquité, même pas par les docètes. On a constaté tout simplement, que Juste de Tiberiade avait omis de parler de Jésus, mais on n'a pas tenté de suppléer à cette lacune. Tout au contraire, la raison pour laquelle on n'a pas copié les chroniques de Juste et pour laquelle on a toujours copié et recopié Josèphe, est tout simplement que dans Josèphe on trouvait le témoignage voulu sur la vie et la passion de Jésus. Mais on ne voulait et on ne pouvait se contenter d'un témoignage hostile et méprisant, on voulait qu'en dépit de son judaïsme Josèphe témoignât correctement de l'historicité — non de Jésus, à quoi bon cela alors ? — Mais de ses exploits miraculeux et avant tout de sa résurrection. Si pour

Digitized by Google

avoir un témoignage de ce genre, on avait ajouté un paragraphe inventé de toute pièce, à quoi bon inventer un Josèphe, admettant volontiers que Jésus enseignait *la vérité*, qu'il *était* le Christ, qu'il était ressuscité des morts, mais qui pourtant se serait moqué de lui comme d'un quidam faiseur de miracles, d'un rabbin de quelques gens qui acceptent « avec volupté » des choses de ce genre ?

Il me semble donc parfaitement impossible de supposer une origine purement chrétienne du paragraphe en question. Mais il y a en outre un indice très important pour l'authenticité d'une partie de ce texte : si Joseph parle au 20e livre de la mort de Jacques le Juste en l'appellant « le frère de Jésus le soi-disant Messie » (τοῦ λεγομένου Χριστοῦ), tout critique qui n'est pas entièrement dépourvu du sens de la technique de narration, admettra, qu'un auteur aussi soucieux de l'opinion de son public que Josèphe ne peut pas exciter de cette façon la curiosité de ses lecteurs par une courte et obscure allusion, s'il ne l'a pas satisfaite plus amplement dans un chapitre précédent de son livre. Le chapitre ne pouvait être, selon l'ordre chronologique des choses, que celui du livre XVIII dont nous parlons. L'allusion au livre XX est donc clairement un renvoi à un paragraphe du XVIIIe plus explicite sur Jésus.

Les raisons pour lesquelles M. Eduard Norden a plaidé en 1912 — avec un très grand succès, du moins en Allemagne — pour le rejet total de ce témoignage de Josèphe sur Jésus si contradictoire en soi-même, sont faciles à réfuter. Si M. Norden se heurte au fait que le paragraphe en question est défiguré par trois « hiatus » ou collisions de voyelles inadmissibles dans la grécité cultivée du temps, il a oublié d'observer que le reste du chapitre dont on n'a jamais songé à contester l'authenticité contient dix-huit autres cacophonies de la même sorte. La seconde objection plus grave, déjà soulevée par Tanneguy Lefèvre au XVIIe siècle, serait que ce paragraphe sur la passion de Jésus, un événe-

Digitized by Google

ment aussi tragique que dépourvu de tout caractère turbulent, semblerait entièrement déplacé dans son entourage présent, c'est-à-dire au milieu d'une longue liste d'émeutes (θόρυβοι) ou révoltes (στάσεις) des Juifs survenus sous Ponce Pilate et finissant chacune par un massacre d'une multitude de Juifs coupables et innocents. Cette objection ne vaut certainement que pour le texte traditionnel, c'est à dire remanié par les chrétiens. Que resterait-it de cet argument, si l'on pouvait prouver que l'original intact a dû en effet contenir le récit d'un mouvement révolutionnaire à Jérusalem, rattaché par Josèphe directement ou indirectement, à tort ou à raison, à l'influence de Jésus sur les masses ?

Rien de plus facile en effet que de démontrer avec une très grande vraisemblance qu'il devait en être ainsi. Si Josèphe a raconté du point de vue d'un juif Pharisien partisan de la hiérarchie nationale et écrivant pour un public romain, l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, sa proclamation comme « roi d'Israël », la soi-disante « purification » du Temple par l'expulsion des banquiers, comment pouvait-il — du double point de vue de la théocratie pharisienne et de l'empire romain — ne pas caractériser ces événemenls comme une révolte (στάσις) ou du moins comme une émeute (θόρυβος) ? puisque même le chrétien Marc (15, 7) les qualifie de « révolution » (στάσις) là où il dit que Barabbas et ses corévolutionnaires (συσταστιασταί) avaient commis un meurtre « dans la révolution » (ἐν τῇ στάσει) — phrase qui ne peut que viser les événements susmentionnées dans le contexte où nous la trouvons et où elle a causé beaucoup d'embarras aux commentateurs et même aux chrétiens paulinisés, rendus dociles à l'empire romain par la longue et vaine attente du retour en gloire de leur roi messianique : c'est Luc qui le premier a obscurci la signification de ces mots si caractéristiques en les remplaçant par la phrase vague « dans une certaine révolution survenue en ville » (ἐν στάσει τινὶ ἐν τῇ πόλει) — ce qui pourrait à la rigueur être interprété « dans une

Digitized by Google

certaine rixe survenue en ville » et ce qui a été interprété de cette façon tout récemment par MM. Couchoud et Goguel, qui appellent « Barabbas » — le brigand (λῃστής), le bandit, le komitadji, comme on disait dans la Macédoine turque — « un criminel de droit commun ».

Si donc Josèphe a parlé de Jésus comme l'auteur ou seulement comme le centre de ce tourbillon de passions religieuses et politiques, son récit — tout pareil à ceux qu'il donne d'autres mouvements analogues, ceux de Judas le Gaulanite, de Theudas, du Juif Egyptien etc. — *ne pouvait pas montrer le plus faible signe de sympathie, ni même de compréhension raisonnable.*

Par conséquent l'analyse critique doit suspecter *a priori* d'origine chrétienne toute expression tant soit peu favorable et ne considérer comme authentiques que les phrases plus ou moins clairement hostiles ou méprisantes. Du moins on pourra toujours voir ce qui résultera d'un tel procédé, et en tous les cas cette hypothèse expliquera d'une façon très simple — et Josèphe n'est nullement un personnage très compliqué ! — le fait qu'il y a dans le texte de naïves professions de foi chrétienne voisinant paisiblement avec des paroles désobligeantes pour les chrétiens que ceux-ci ont laissé subsister bon gré mal gré, probablement parce qu'ils ne saisissaient plus très exactement les nuances et correspondances de certains mots — comme par exemple saint Jérôme qui traduit ἀγαπᾶν « se contenter » par « *diligere* ».

Pour reconstituer selon le susdit principe le texte original anti-chrétien du Josèphe on dispose de plus de matériaux qu'on ne le croirait au premier abord. Il y a

1° : les citations textuelles et directes d'Eusèbe et de Jérôme, conservant des variantes anti-chrétiennes dont M. Théodore Reinach a déjà su tirer tout le profit possible.

2° : toute la littérature pseudo-païenne que les chrétiens ont fabriquée pour combattre l'effet du récit de Josèphe et dans laquelle on retrouve à cause de cela des réminiscences

Digitized by Google

très caractéristiques dérivées du Josèphe non encore épuré et remanié — notamment les soi-disant actes, rapports ou lettres d'un Pseudo-Pilate, d'un Volusianus ou d'un Lentulus inventés de toutes pièces par la fraude pieuse des croyants.

Pour trouver un exemple de l'importance de cette catégorie de citations involontaires vous pouvez feuilleter notamment les « Actes de Pilate » où l'on a fait invoquer le Christ par Joseph d'Arimathie dans les termes suivants : « O très doux (γλυκύτατε) Jésus, ô toi, l'homme *le plus extraordinaire* (ἐξαισιώτατε) de tous *les hommes, s'il faut appeler un homme celui qui a fait plus de miracles que tout autre homme dans le monde entier* ». Le vieux M. Zahn d'Erlangen a déjà attiré l'attention sur le parallélisme frappant de cette phrase avec le témoignage de Josèphe « un homme, s'il faut appeler un homme » etc. Le mot ἐξαίσιος — ce qui est en dehors de l'αἶσα, du sort assigné par la divinité à l'homme — donc l'inouï, l'extraordinaire, l'incroyable connote toujours pour un ancien grec une ὕβρις du sujet auquel le mot s'applique, et on ne s'en sert correctement que pour désigner des êtres ou des événements catastrophiques : une tempête, un orage, un tremblement de terre, un grand crime — tout cela peut-être ἐξαίσιος ou même ἐξαισιώτατος au superlatif, mais jamais, dans aucun cas le mot n'a le sens d' « admirable ». L'auteur tardif des Acta Pilati, peu familier avec les finesses de la langue grecque ne savait plus cela. Il appelle au commencement de ces « actes » les miracles de Jésus ἐξαισιώτατα θαύματα et ne croit par conséquence pas manquer de respect au Seigneur en l'appelant — comme on ne peut plus douter, *d'après Josèphe* — « l'homme le plus extraordinaire » (ἐξαισιώτατος) du monde, nous conservant ainsi en toute naïveté l'expression la plus irritée dont la rancune du Pharisien Josèphe ait pu se servir dans son récit. On voit donc que le paragraphe corrigé commençait à l'origine par les mots suivants : « vers ce temps apparut un certain Jésus, le plus extraordinaire des hommes, si d'ailleurs on doit appeler un homme celui... qui aurait

Digitized by Google

fait des miracles tels qu'aucun homme avant lui ».

Des réminiscences ou fragments de ce genre dérivés de Joséphe se rencontrent aussi — à mon avis

3° : chez des adversaires du christianisme comme Celse, Hiéroclès et Lucien, qui très probablement n'ont pas eu d'autre source d'information que les écrits de Josèphe, ou tout au plus la source romaine que Josèphe, Suétone et Tacite ont utilisée, et qui serait d'après M. Norden, le livre *de Judaeis* d'Antonius Julianus cité par Minucius Felix.

4° : Il faut comparer en outre les récits analogues que Josèphe donne des autres mouvements messianiques. En effet il n'y a aucune raison de supposer qu'il ait parlé de Jésus avec plus de bienveillance que d'un Theudas ou d'un Judas de Galilée. Pour le Pharisien Josèphe le génie religieux du prophète Nazarien, la beauté profonde de son enseignement moral ne contrebalançait certainement pas ses attaques passionnées contre les classes dominantes juives — Pharisiens, Sadducéens, scribes. Ce n'est donc certainement pas « un sage » (σοφὸς ἀνήρ) mais un « sophiste » (σοφιστὴς ἀνήρ) qu'il a dû appeler Jésus, — tout comme il appelle Judas le Gaulanite « un sophiste d'une secte particulière » (σοφιστὴς ἰδίας αἱρέσεως) c'est à dire un interprétateur de la doctrine juive. « Sophiste et magicien » c'est ainsi que Josèphe, usant d'une expression de Platon, appelle Theudas; et « sophiste et magicien » c'est bien ce que devait être pour Josèphe le « faiseur de miracles », le rabbin de certaines gens qui acceptent « avec volupté » — pas la vérité, τἀληθῆ, comme un copiste chrétien a corrigé, mais « τἀήθη » « des choses inusitées ». Les chrétiens ont donc corrigé « σοφιστής » en « σοφός » tout comme dans le *Peregrinus Proteus* de Lucien (voir plus loin, p. 21), l'appellation dérisoire μάγος ἐκεῖνος « ce magicien » pour Jésus a été corrigé en « μέγας ἐκεῖνος » « ce grand homme », ou comme — dans le texte de Josèphe, copié par le Pseudo-Lentulus — « homo magicæ virtutis » a été changé en « homo magnae virtutis ».

Digitized by Google

Mais aussi grande que soit l'importance de ces fragments épars dans des auteurs grecs et latins — dont je n'ai pas encore cité les plus intéressants — je n'aurai pas pu les utiliser comme il le faut sans le secours offert

5° : par une autre source qui n'est plus ou moins accessible que depuis vingt ans. On sait qu'un très grand nombre d'événements de l'histoire Juive sont racontés en double par Josèphe — une fois dans la « Guerre Juive » et une seconde fois dans « les Antiquités ». Pour les passages des « Antiquités » se rapportant à Jean-Baptiste et Jésus, on avait cru que cela n'était pas le cas et que Josèphe n'en avait pas parlé dans le « Bellum ». Mais en 1908 un savant balte, M. Berendts de Dorpat, avait signalé une version en russe ancien du « Polemos » qui contenait des parallèles de ces deux paragraphes plus détaillés même et d'un extrême intérêt. Il avait très bien vu que cette version russe, qui est aussi passionnément romanophobe que la version grecque est romanophile jusqu'au sycophantisme, ne pouvait dériver du texte grec, mais de la première rédaction du « Bellum » que Josèphe lui-même dans le préambule grec déclare avoir écrit « dans sa langue ancestrale » donc en Araméen ou en Hébreu pour les Juifs orientaux en dehors de l'empire romain. Malheureusement Berendts n'a pas vu que le texte russe sur Jésus était interpolé et mutilé tout aussi bien, même plus fortement encore, que le grec par des mains chrétiennes. En voulant revendiquer pour Josèphe lui-même ce texte interpolé plein de contradictions et criblé d'inventions tardives et absurdes, comme il se présente maintenant, Berendts a naturellement rencontré des critiques très sévères (Schürer, Holtzmann, et d'autres) qui refusaient absolument d'accepter comme authentiques ces paragraphes qu'on considéra très prématurément et sans connaître la version russe entière, actuellement en cours de publication par les soins de M. Grass, comme interpolées de toutes pièces, au lieu de les soumettre à une analyse radicale, qui aurait séparé les additions chré-

Digitized by Google

tiennes du texte original antichrétien qu'on entrevoit partout — tout comme on a commencé de le faire depuis Gieseler jusqu'à M. Théodore Reinach pour le texte grec parallèle des Antiquités. Un seul critique allemand, M. Reinhold Seeberg, et un savant belge, M. Augustin Goethals ont essayé — très timidement et dans une mesure beaucoup trop restreinte — de séparer des petites interpolations chrétiennes du reste de ce récit.

Il est pourtant clair qu'en comparant deux versions de la même histoire manifestement interpolées et mutilées de façon différente, on peut reconstituer le sens original de ce que l'auteur a voulu dire, et cela dans une très large mesure et avec un très haut degré de certitude. On s'étonne, que les théologiens modernes, habitués aussi bien aux travaux synoptiques qu'à l'analyse de récits historiques de caractère composité, n'aient pas fait depuis longtemps le nécessaire dans ce cas de première importance.

Il serait trop long d'exposer dans tous leurs détails les résultats auxquels on peut arriver surtout parce qu'il faut avoir les textes en colonnes parallèles devant les yeux pour en juger. Je ne voudrais montrer ici que la reconstitution du premier paragraphe — peut être le plus frappant de tous — avec l'aide de certains textes grecs et latins sur lesquels mon attention ne s'est fixée que tout récemment et qui ont fourni des éclaircissements tout à fait inattendus.

Le texte russe donne un portrait très défavorable et évidemment hostile de Jean-Baptiste : celui-ci y est décrit comme un sauvage hirsute qui se serait collé des peaux de bœufs sur tous les endroits de son corps non couverts par ses propres poils.

On ne trouve pas dans le texte russe une caricature analogue de Jésus, mais le contexte semble prouver, qu'un signalement malveillant de ce genre a dû se trouver dans l'original : quand on commence par dire : « sa figure (*obrazu*) était humaine » pour finir avec les mots « vu sa nature

Digitized by Google

commune » ou « ordinaire » (*obščee estestvo* = κοινὴ φύσις en rétroversion) « moi je ne l'appellerai pas un ange » il est très probable qu'entre ces deux lignes l'auteur avait énuméré quelques traits purement humains pour renforcer ces assertions. En effet, André de Crète (environs de 660) et Vincent de Beauvais (vers 1284) citent encore *d'après Josèphe* une série de caractères physiques de Jésus. Le témoignage de Vincent de Beauvais est d'autant plus précieux qu'il parle expressément des « testimonia Josephi de Joanne Baptista et de domino Hiesu et *de eius facie corporali* », ce qui correspondrait exactement à notre reconstruction du contenu original du « Bellum » de Josèphe. Les contradictions manifestes entre les différents traits de la description citée — comme ἐπίκυφος « voûté », qu'on trouve en justaposition immédiate avec « εὐήλιξ » « élancé », ὀλιγόθριξ « avec peu de cheveux », à côté de « οὖλος » « à riches boucles » (comme Ulysse est décrit par Homer) — montre que le manuscrit de Josèphe, que copiaient ces auteurs, était déjà interpolé de main chrétienne. Les mêmes contradictions se rencontrent — pour la même raison — dans la« lettre de Lentulus », copiée — ce dont on ne s'est pas aperçu jusqu'ici — sur un manuscrit interpolé du « Bellum Judaïcum » de Josèphe, *qui contenait encore presque en entier tout le signalement de Jésus*, que l'auteur avait inséré avec un but de polémique très franchement avoué au commencement de son récit. On peut reconstituer ce texte qu'a copié le Pseudo-Lentulus en toute confiance : Josèphe aurait donc décrit Jésus comme « un homme avec un certain pouvoir magique », considéré par ses disciples comme un « fils de Dieu » (en araméen ou hébreu « *ben elohim, bar elahin* », « fils de dieux » ce qui veut dire un ange et est traduit « ἄγγελος » par Josèphe dans sa paraphrase du VIe chapitre de la Genèse), et par les païens comme un devin, qui était surnommé le Messie (*nominatus Christus*, ce qui correspond au λεγόμενος Χριστός du XXe livre des Antiquités). Au dire du Josèphe russe sa figure (*obrazu*

629483

Digitized by Google

μορφή) était humaine, son apparence seulement (*zrakŭ že ego* = ἰδέα δ' αὐτοῦ) plus qu'humaine (*pace ĕlkŭ* = ὑπὲρ ἄνθρωπον) : « un homme » — explique la lettre de Lentulus « de taille moyenne, voûté, au visage allongé, au grand nez, aux sourcils réunis, de sorte que ceux, qui le voyaient, pouvaient en avoir peur, aux cheveux rares et portant au milieu de sa tête la raie (séparation, lat. *discrimen*, grec διακτένισμα) habituelle des Nazaréens ». On remarquera que le mot σύνοφρυς, conservé par André de Crète, l'épître des évêques orientaux à Théophylacte, Vincent de Beauvais etc., est nécessaire pour comprendre la phrase du Pseudo-Lentulus « ainsi que ceux qui le voyaient pouvaient s'en effrayer ».

Car on trouvera en effet dans le livre très documenté de M. Seligmann sur le « mauvais œuil » que les anciens comme d'ailleurs beaucoup de peuples modernes considéraient le synophrysme comme un des signes du *gettatore*. C'est précisément pourquoi l'interpolateur s'est empressé d'ajouter εὐοφθαλμός « de regard bénin » après « σύνοφρυς ». Quand à la raie au milieu de la tête selon la coutume des Nazaréens — c'est une chose inconnue jusqu'ici à tous nos textes, par conséquent un détail, qui n'aurait jamais pu être inventé par un scribe du bas moyen âge.

Si *discrimen* veut vraiment dire la raie, la division des cheveux (sens qui se trouve dans Ovide et Claudien) — c'est à dire s'il ne s'agit pas de quelque erreur de la traduction du grec en latin ou du sémitique en grec —, on doit supposer que le scribe aurait écrit Nazaréens au lieu de Naziréens. Car s'il s'agit d'une coiffure particulière, on pensera naturellement en premier lieu au Naziréens, qui avaient prêté serment de ne jamais se couper les cheveux. Il serait naturel que ces gens — pour maîtriser de quelque manière leur lourde et longue chevelure, eussent développé l'habitude de la partager en deux ou en plusieurs parties. En effet, les sept mèches ou nattes (LXX, σειραι, hebr. *mahlephoth*, « tresses ») de cheveux du Naziréen Samson sont

Digitized by Google

attestées par la célèbre histoire de la trahison de Dalila dans le livre des Juges (XVI, 13, 18). Une remarque de Josèphe que Jésus tout en n'ayant que peu de cheveux les partagea pourtant par une raie comme c'était l'habitude des Naziréens qui en avaient de trop, serait tout à fait dans le ton de cette description malicieuse du commencement à la fin. L'interprétation pourrait enfin s'appuyer sur le fait, que Josèphe parle de l'institution du Nasireat dans le Bellum (II, 15, 1) et nomme les Nasiréens deux fois (IV, 4, 4; XIX, 6, 1) dans les « Antiquités ». Au premier passage cité, la traduction latine vulgairement attribuée à Rufin appelle en effet les Ναζιραῖοι du texte grec *Nazaraeos*, tout comme la « lettre de Lentulus » — suivant en ce détail certains manuscrits du texte grec ou plutôt la Vulgate de St. Jérôme, qui ne connait que cette forme du mot. Par contre les « Nazaréens » — qu'Epiphanius nous décrit comme une secte préchrétienne — ne se trouvent nulle part dans Josèphe, qui aurait donc dû expliquer la signification du terme là où il s'en serait servi, tout comme il explique (Ant. IV, 4, 4) le mot Ναζιραῖοι par « κομῶντες οἶνον οὐ προσφερόμενοι » des chevelus qui ne boivent pas de vin ».

Le paragraphe entier, que nous venons de reconstituer est donc de caractère nettement polémique. L'auteur veut prouver, qu'un être d'une telle laideur ne saurait être un « ange » ou « fils de dieux » (deux termes — notez bien — qui ne sont synonymes qu'en hébreu ou araméen). C'est bien là l'argument de l'antichrétien Celse qui d'ailleurs se réclame de témoignages antérieurs (ὡς φασιν) pour son assertion que Jésus était « petit », « laid » et d'une apparence « ignoble » (ἀγενής). Il est plus que probable, que ces indications ont été puisées dans Josèphe, car l'habitude de donner des portraits littéraires de personnages historiques n'était pas encore courante à cette époque. Le premier qui nous en donne est Plutarque un auteur à peu près contemporain de Josèphe. Quant à ce dernier, il avait l'exemple pour sa des-

Digitized by Google

cription du Baptiste et du Messie de la description biblique du prophète Elie — autre ascète hirsute et ceint d'une peau de bête — et de celle du jeune David au visage rose et aux beaux yeux, portrait idéal auquel aurait dû correspondre l'aspect d'un vrai Messie selon les espérances d'Israël. Ceux qui voudront soutenir, en face du témoignage reconstitué de Josèphe, l'ancienne théorie que l'idée de la laideur de Jésus est dérivée purement de la prophétie d'Isaïe, devront expliquer pour quelles raisons, si ce n'est pour des raisons de polémique antichrétienne, notre auteur aurait choisi des paroles aussi désobligeantes qu' ἐπίρινος, ἐπίκυφος, etc. pour dire des choses qu'on pouvait exprimer d'une manière beaucoup moins blessante, si toutefois il était nécessaire d'entrer dans ces détails.

On comprend maintenant pourquoi Origène ne nie pas du tout, ce que dit Celse, mais se contente — d'accord avec tant d'autres pères de l'Église — de prouver que le Christ devait être laid selon les prophéties d'Isaïe LII, 1, que le « serviteur de l'Eternel » serait un homme sans beauté ni figure « qui ne plaira pas aux hommes » ! En effet toute l'histoire évangélique de la métamorphose de Jésus sur la montagne, citée par Origène à ce propos, ne se comprend pas, si on se figure, avec les artistes de tous les temps, le Jésus historique, comme un être de beauté noble et royale. Nul besoin alors d'une « transfiguration » messianique, très nécessaire pour le Nazaréen à l'apparence humaine, trop humaine, que se rappelèrent les contemporains !

D'ailleurs la polémique de Josèphe vise très clairement les différentes appellations messianiques de Jésus qui s'appelait lui-même « *bar nasha* », le fils d'homme, ou plutôt « l'homme » tout court, par allusion à la vision de Daniel, et qui était néanmoins qualifié d' « ange », ou « fils de dieu » par ses disciples. Dans la discussion de Justin Martyr et du rabbin juif Tryphon, ils débattent à maintes reprises la question de savoir si le Messie doit être considéré comme un

Digitized by Google

ange envoyé (ἀπεσταλμένος) par Dieu aux hommes ou tout simplement comme l'envoyé (ἀπόστολος), le messager de Dieu. En effet, le texte russe de Joséphe insiste sur le fait, que Jésus était considéré comme le messager de Dieu — le *shilò* prédit dans la bénédiction de Jacob (Genèse, 49, 10). En même temps il rapporte que « d'aucuns disaient de lui qu'il était notre premier législateur (Moïse) ressuscité des morts, qui leur prodiguait beaucoup de cures et d'artifices (magiques) ». Cela aussi est parfaitement d'accord avec les attentes messianiques des Juifs et aussi des Samaritains.

Le texte russe continue :

« Mais il s'opposa en beaucoup de choses à la Loi et n'observa pas le sabbat d'après la coutume des pères. Il ne commit lui-même rien de honteux ni de criminel, mais par sa parole il prépara tout.

Et beaucoup du peuple le suivirent et acceptèrent ses doctrines et beaucoup d'âmes chancelèrent, croyant que par lui les tribus juives se libèreraient des mains des Romains.

C'était son habitude, de se tenir devant la cité sur le mont des Oliviers et c'est là qu'il dispensait aux gens ses guérisons. Et ils se rassemblèrent autour de lui environ cent cinquante esclaves (*sluga* = ὑπερέται) et une multitude de gens de la foule. Et quand ils virent qu'il pouvait faire ce qu'il voulait, par la seule parole, ils l'incitèrent à entrer dans la ville, à massacrer les guerriers romains et Pilate et à régner sur nous ».

Le texte russe a subi ici une interpolation « mais celui-ci refusa ». Qu'il s'agisse ici d'un faux, cela apparaît clairement pour deux raisons : en premier lieu, parce que les récits évangéliques prouvent, que l'entrée triomphale à Jérusalem a eu lieu, et que la proclamation de Jésus comme « fils de Dieu » et comme « roi d'Israel » a été approuvée par les mots « laissez-les faire, car si ceux-là se taisaient, les pierres devraient crier ». En second lieu, parce que Josèphe ne pouvait avoir intérêt à atténuer le rôle joué par Jésus dans cette

Digitized by Google

affaire au delà de ce qui était absolument inévitable en face des faits connus et même admis par les chrétiens.

La phrase suivante — qui devait raconter ce que firent Jésus et la foule qui le poussait à l'action — manque dans le texte russe : mais j'ai pu la retrouver dans le récit de ces événements, que Jean d'Antioche nous donne de la passion de Jésus — récit où on retrouve les interpolations chrétiennes caractéristiques du texte russe de Josèphe, qui doit donc être copié d'un manuscrit interpolé de cette façon du « Bellum ».

« Et après s'être massé tous à Jérusalem, ils firent une émeute en vomissant des blasphèmes et contre Dieu et contre l'Empereur. Mais quand les dirigeants juifs eurent connaissance de ces faits, ils se rassemblèrent avec le grand prêtre, et dirent : Nous sommes impuissants et trop faibles pour résister aux Romains. Et comme l'arc est tendu [contre nous] aussi, allons informer Pilate de ce que nous avons entendu. Alors nous serons saufs. Sinon, et s'il l'entend d'autre part, nous aurons perdu nos biens et nous serons massacrés nous-mêmes et les enfants d'Israël seront dispersés. Et ils allèrent informer Pilate, et celui-ci envoya [sa cohorte] et fit massacrer beaucoup de gens du peuple ; mais ce faiseur de miracles, il se le fit amener. Et après avoir conduit une instruction à son sujet, ils (les Romains) le prirent et le crucifièrent selon la coutume ancestrale ».

Ici le témoignage le plus important est contenu dans la phrase sur le massacre des révoltés par la cohorte romaine. Car elle s'accorde parfaitement avec les versets énigmatiques jusqu'ici de Luc sur « les Galiléens dont Pilate mêla le sang au sang de leurs sacrifices ». On voit maintenant, que les disciples Galiléens qui avaient pris possession du temple — probablement sans rencontrer beaucoup de résistance de la part de la police indigène au temple, — simples lévites qui ont dû céder facilement à l'appel aux espérances messianiques et au sentiment national — y avaient offert des

Digitized by Google

sacrifices expiatoires et de reconnaissance, et qu'ils avaient été massacrés pendant cet acte de dévotion par les Romains accourus en toute hâte. Il y a même plus : le verset en question de Luc parle non seulement des Galiléens massacrés par Pilate, mais aussi des dix-huit écrasés sous la tour de Siloam. Le *shiloah* (littéralement = *emissarium*) étant un conduit d'eau immédiatement devant et au-dessous de la circonvallation de la cité ancienne, accessible par les nombreuses ouvertures d'aération de la voie couverte de ce tunnel souterrain (le *sinnor*) par lequel David avait pénétré dans la forteresse de Jérusalem, la « tour de Siloam » doit être la tour qui protège cette partie vitale des fortifications. Pour répéter le coup de main de David, les zélotes partisans du « Messie fils de David » ont dû s'emparer par surprise de cette tour. En l'abattant avec leurs béliers de siège, les Romains doivent avoir écrasé sous les débris de cette tour les dix-huit Jérusalémites dont parle Luc. Quand on demande à Jésus si ces Galiléens étaient des pécheurs pires que les autres pour avoir mérité ce sort, il répond que non, et que pire châtiment attend ceux qui ne se repentiront pas — c'est-à-dire, de ce qu'ils ont fait en se portant à ces actes de violence révolutionnaire. Ici encore on discerne très nettement le rôle passif du Messie souffrant qui à la fin et après s'être dérobé à plusieurs reprises (Jean, VII, 15) aux exigences de la foule se laissa faire « roi d'Israël » pour mourir victime de la guerre messianique comme les prophètes l'avaient prédit du Serviteur de l'Eternel.

Un second passage d'une importance très grande se trouve au 2 nd. livre 11,6 du Bellum « russe » : « De nouveau Claudius envoya ses procurateurs dans ces Etats : Cuspius Fadius et Tibérius Alexandre, qui tous les deux maintenaient le peuple en paix, en ne lui permettant pas de s'écarter en quoi que ce soit des lois pures. Mais si pourtant quelqu'un déviait du chemin de la loi et que cela fût dénoncé aux légistes, ils le bannissaient dans la plupart des cas où ils le

Digitized by Google

faisaient comparaître devant l'empereur. Et comme du temps de ces deux (procurateurs), on découvrait beaucoup de gens complices du susdit faiseur de miracles, et comme ils disaient au peuple que leur rabbin vivait toujours, bien qu'il fût mort, et qu'*il nous libérerait de la servitude*, beaucoup de gens les écoutèrent et acceptèrent leur loi. C'étaient de petites gens, les uns simples cordonniers, les autres des savetiers, d'autres artisans aussi. Mais, quand ces nobles procurateurs virent que les gens étaient séduits, ils délibérèrent avec les scribes de les faire arrêter, parce que « les petites choses ne restent pas petites une fois devenues grandes ».

Et ils les bannirent en envoyant les uns à l'empereur, les autres à Antioche, d'autres encore dans leurs pays lointains. Mais Claude rappela les deux procurateurs et envoya Cumanus ». L'importance de ce paragraphe est très grande aussi :

Remarquez que le passage sur la résurrection de Jésus subsiste dans le texte slave sous forme d'un « on dit » (« et ils dirent aux gens que leur rabbin vivait encore » etc.). Il est inadmissible qu'un chrétien ayant trouvé dans son texte l'assertion directe de Josèphe : « et il leur apparut vivant » etc. aurait déprécié ce témoignage précieux d'un juif en le rapportant comme quelque chose que les apôtres auraient dit seulement. Par contre, rien de plus tentant pour le copiste chrétien, que de mettre en style direct ce qu'il trouvait en style indirect dans son texte — chose qui pouvait très facilement se faire par l'omission d'un ἔλεγον et par l'addition ou la suppression de quelques lettres. Il faut donc simplement restituer la forme indirecte également dans les « Antiquités ».

Il y a même plus : le Josèphe primitif conservé dans la version russe contient un autre témoignage en outre du sien propre : Il connaît aussi une *inscription juive trilingue du Temple relative à l'échec de Jésus*. Dans le 6e livre,

Digitized by Google

lorsqu'il parle des inscriptions polyglottes interdisant l'entrée du sanctuaire aux Grecs, Romains et Syriens païens, il dit : « Au dessus de ces tablettes était suspendue une quatrième tablette avec une inscription dans ces mêmes caractères, disant : Jésus n'a pas régné comme roi, mais il a été crucifié, parce qu'il a prédit la destruction de la ville et la désolation du Temple ».

Il n'y a pas la moindre raison pour douter de l'authenticité de ce monument qui n'a dû périr qu'avec la destruction du temple et dont les débris sont peut-être toujours encore ensevelis sous le sol. Dans le sanctuaire où un roi, vainqueur et conquérant, aurait érigé un monument triomphal éternisant « son nom » et sa victoire, un monument de sa défaite a été placé par la hiérarchie juive — signe sûr et intéressant de l'importance qu'avait acquise le mouvement messianique à Jérusalem avant la destruction du Temple. Le texte de l'inscription et son caractère trilingue correspondent parfaitement au *titulus* placé sur la croix du Golgatha. Seulement il a subi à la fois une interpolation et une mutilation de la part des copistes chrétiens — toutes les deux faciles à constater. Pour la mutilation, elle a porté intentionnellement sur le patronymique de Jésus : il est en effet inadmissible qu'un tel monument n'ait pas ajouté au nom de Josué — si fréquent qu'il ne suffirait jamais pour identifier un de ses possesseurs — ou un surnom ou un patronymique. Si l'inscription avait nommé Jésus « le Nazaréen » (*ha-nosri*) comme l'épigraphe de la croix, ou « le soi-disant Messie » (ὁ λεγόμενος Χριστός) ou « le fils du charpentier (*ben Ḥaraš*), ces termes auraient survécu dans les évangiles, où Mathieu parle du « λεγόμηνος Χριστός » et du « Ἰησοῦς Ναζωραῖος roi des juifs ». Il est même peu probable qu'on eût détruit un patronymique comme « fils de Joseph le charpentier ». Il me semble donc légitime de supposer que l'inscription contenait quelque chose de très scandaleux pour les chrétiens, par exemple le patronymique « fils de Panthera », que

Digitized by Google

Celse (I, 28) et les talmudistes combinent avec l'invention tardive de l'adultère de la mère de Jésus — calomnie insipide, qui n'est manifestement qu'une perversion du dogme chrétien de la conception miraculeuse du Sauveur. Depuis que Deissmann a montré combien les explications mythologiques du nom « Panthera » sont inutiles, puisqu'il s'agit d'un nom assez fréquent dans ces temps et dans ces parages, il serait bien permis de supposer qu'il y ait quelque fonds historique à la base de cette généalogie : Joseph — autre nom si fréquent qu'il a dû être combiné avec un surnom — a pu être connu sous le nom de *Joseph ben Ḫaraš* et en même temps sous le nom de *Joseph Panthera* ou *ben Panthera ben Ḫaraš*. Ce qui est sûr, c'est qu'il manque un surnom ou patronymique désagréable aux Chrétiens derrière le nom de Jésus dans le texte de cette inscription. D'autre part il est tout à fait sûr que les mots « par les Juifs » que le texte russe donne après « crucifié », sont une addition chrétienne due à la tendance bien connue de disculper les Romains et Pilate aux dépens des Juifs, qui se manifeste d'ailleurs aussi dans une autre longue interpolation du texte russe au Livre II, 9.

Une dernière mention de Jésus se trouve dans le texte russe du 6e livre du « Bellum » (5, 4 § 312), à l'endroit où Josèphe parle de l'oracle ambigu (Micheas 5, 1 ss.) trouvé dans les saintes écritures (des Juifs), oracle selon lequel, vers ce temps-là, quelqu'un du pays de Judée monterait à l'empire du Monde. « Ils interprétèrent ce texte comme un présage se rapportant à leur peuple, et beaucoup de sages furent induits en erreur. Les uns l'entendaient d'Hérode, les autres de *ce faiseur de miracles crucifié Jésus*, les autres de Vespasien, qui fut proclamé empereur en Judée ».

Qu'il y avait des gens qui identifiaient Hérode le Grand avec le Messie promis aux Juifs, cela nous est confirmé par Tertullien et Epiphane qui mentionnent une secte juive « qui Christum Herodem esse dixerunt ».

Digitized by Google

Quant aux paroles « ce faiseur de miracles crucifié Jésus », elles sont exactement parallèlles aux mots « ἐκεῖνον τὸν μάγον τὸν ἐν Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντο » de Lucien de Samosata. Le fragment entier — dans une forme légèrement christianisée — se retrouve dans une paraphrase latine de Josèphe, le soi-disant Hégésippe.

Pour résumer : il est possible de reconstituer avec les documents que nous possédons le témoignage hostile et antichrétien de Josèphe sur Jésus. Le document reconstitué est de toute première importance, parce qu'il nous délivre enfin de la situation fâcheuse de n'avoir sur Jésus que des documents du côté chrétien tout imbu dès l'origine du dogme de l'Eglise naissante sur la nature divine et surhumaine de son fondateur — situation déplorable de toute façon, et qui n'a été que trop exploitée par nos neo-docètes modernes. En outre le nouveau document nous donne des renseignements très précieux sur l'histoire de ce temps critique, sur les espérances politiques des premiers sectateurs de Jésus, sur la révolution messianique de la Pâque de l'année de la passion et sur les raisons pour lesquelles Jésus a été crucifié par Ponce Pilate.

Tout récemment encore, M. Salomon Reinach a pu écrire dans son essai magistral sur la lettre de Claude aux Juifs d'Alexandrie : « Ce qui s'est passé au juste en Palestine vers l'an 30 restera sans doute toujours un mystère pour l'histoire, nous ne voyons pas distinctement ce que Nietzsche et Loisy ont appelé l'allumette, mais nous voyons et même d'assez près les commencements de l'incendie ». Dorénavant nous sommes renseignés sur la torche qui mit le feu à l'édifice politique non seulement de la hiérarchie juive mais aussi de l'ancienne civilisation païenne du monde méditerranéen.

Robert EISLER.

Digitized by Google

LE TÉMOIGNAGE

DE LA

VERSION SLAVE DE LA « GUERRE JUIVE » DE JOSÈPHE

SUR LA MORT ET LA RÉSURRECTION DE JÉSUS

M. Eisler a rendu un service incontestable en appelant à nouveau l'attention sur les fragments de la version slave de la *Guerre Juive* de Josèphe publiés par Berendts en 1906 (1). On n'a pas, en effet, étudié ces textes avec tout le soin qu'ils auraient mérité. La plupart des critiques ont peut être trop facilement admis, sans examen personnel de la question, les conclusions sévères formulées par Schürer dans la *Theologische Literaturzeitung* (2). A peine posé le problème a été considéré

(1) A. Berendts, *Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen « de Bello Judaico » des Josephus*, Leipzig, 1906 (*T. U., N. F.*, XIV, 4). Cf. *Analecta zum slavischen Josephus*, *Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch.*, IX, 1908, p. 47-70; *Die aeltesten ausserchristlichen Nachrichten über die Entstehung des Christentums*, *Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche Russlands*, LXIII, 1910, nov. p. 157-173; *Spuren des slavischen Josephus in der altkirchlichen Litteratur*, *Mitt. u. Nachr.*, LXIV, *Theol.-pastorales Beiblatt*, nº 5-6, sept.-nov., 1911, p. 127-170; A. Berendts et K. Grass, *Flavius Josephus vom Jüdischem Kriege, Buch I-IV, nach der slavischen Uebersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen*, Dorpat, 1924 (publication inachevée) dans *Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis, B. Humaniora*, V). Nous ne connaissons que les deux premières et la dernière de ces publications. Mais l'essentiel du contenu des deux autres est résumé dans la dernière.

(2) Schurer, *Theologische Literaturzeitung*, 1906, col. 262-266. Des juge-

Digitized by Google

comme résolu. Pour l'ensemble de la critique, depuis vingt ans, il n'y a pas de question des fragments slaves de Josèphe.

Quelques voix discordantes cependant se sont fait entendre, mais elles ont été peu nombreuses. Au lendemain de la publication de Berendts, Reinhold Seeberg (1), sans admettre que les fragments pussent être attribués à Josèphe lui même, a soutenu qu'ils étaient anciens et provenaient, à part quelques interpolations chrétiennes, d'un auteur juif qui ignorait la tradition évangélique. Johannes Frey (2) a développé une théorie analogue. Enfin Augustin Gœthals a défendu la valeur des fragments slaves et leur indépendance par rapport à la tradition chrétienne, sinon leur attribution à Josèphe lui même et il les a utilisés pour essayer de reconstruire l'histoire de Jean précurseur de Jésus et celle de Jésus à Jérusalem (3).

Les quelques auteurs qui viennent d'être cités exceptés, les critiques, quand ils ne passent pas simplement les fragments slaves sous silence, se bornent à les mentionner dédaigneusement en passant. C'est ce qu'a fait par exemple Walter Bauer qui,

ments analogues à celui de Schürer ont été portés par Holtzmann (*Deutsche Literaturzeitung*, 1907, p. 588), Bousset (*Theologische Rundschau*, 1907, p. 297 s.), Volz (*Theologischer Jahresbericht*, 1906, p. 262-266), et G. Hœnnicke (*Deutsche Literaturzeitung*, 1907, p. 1037 s.). Jean Réville signalant la publication de Berendts écrivait : « L'inauthenticité de ces passages saute aux yeux ; sur plusieurs points ils sont en contradiction avec les renseignements fournis ailleurs par Josèphe lui-même. Leur principal intérêt nous paraît être justement de pouvoir servir d'exemple de la facilité avec laquelle des auteurs chrétiens se sont permis d'interpoler le texte de l'historien juif » (*Revue*, t. LIV, 1906, p. 151).

(1) Reinhold Seeberg, *Eine neue Quelle zur Geschichte des Urchristentums? Die Reformation*, 1906, nº 19-20 (article reproduit dans *Von Christus und dem Christentum*, Leipzig, 1908, p. 39-60).

(2) Johannes Frey, *Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu*, *Teil* I, Leipzig, 1907 ; *Der slavische Josephusbericht*, Dorpat, Leipzig, 1909.

(3) Augustin Gœthals, *Mélanges d'histoire du christianisme*, *I, Josèphe témoin de Jésus ; II, Jean précurseur de Jésus ; III, Jésus à Jerusalem*, Bruxelles, Paris, 1900, 1911, 1912. Berendts et Grass (*Flavius Josephus vom Jüdischen Kriege*, p. 24) rapportent que la théorie de l'authenticité a obtenu l'approbation du P. Hippolyte Delehaye, Bollandiste.

Digitized by Google

après avoir analysé ce que la version slave de Josèphe dit de la mort et de la résurrection de Jésus, ajoute seulement : « Je ne m'arrêterai pas à ce récit. Il ne saurait être question qu'il puisse être, comme le voudrait l'éditeur, de la plume de Josèphe. Il porte beaucoup trop nettement la marque de fabrique des apocryphes » (1).

Par des jugements comme celui-là, le problème n'est pas résolu. Les textes slaves sont écartés, ils ne sont pas expliqués. La question qu'ils posent ne pourra être considérée comme ayant été traitée à fond que lorsqu'on aura défini avec précision la place qui leur revient dans l'évolution de la tradition, historique ou légendaire.

⁂

Avant qu'il puisse être question d'aborder l'étude de ce problème, il faut que la lumière soit définitivement faite sur le caractère de ces textes ; il faut, en d'autres termes, que l'on détermine tout d'abord s'ils sont indépendants de la tradition évangélique ou si le récit qu'ils contiennent n'est qu'une déformation plus ou moins profonde et plus ou moins tendancieuse, de cette tradition. La question de la valeur documentaire de nos textes est donc celle qu'il conviendrait de résoudre tout d'abord.

Ici se pose une question de méthode qui n'est ni sans gravité, ni sans portée. Elle peut être formulée ainsi : A qui incombe la charge de la preuve ? Est-ce à ceux qui, comme MM. Berendts, Seeberg, Frey, Goethals et Eisler, estiment que le contenu des fragments slaves remonte sinon à Josèphe lui-même, du moins à une source ancienne et indépendance de la tradition chrétienne, ou bien à ceux qui, avec Schürer, Walter Bauer et la majorité des critiques, estiment que ces fragments portent la marque de fabrique apocryphe ? En d'autres termes, le témoignage de ces textes doit-il être tenu pour suspect aussi longtemps qu'il

(1) Walter Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909, p. 198 s.

Digitized by Google

n'aura pas été démontré qu'il est fondé et solide ou, au contraire, doit-il être tenu pour bon et valable aussi longtemps qu'on n'aura pas apporté de démonstration précise de son manque d'autorité, aussi longtemps, par exemple, que l'on aura pas complètement expliqué comment et sous l'influence de quels facteurs ils résultent de la déformation de la tradition chrétienne? Cette question n'est pas, comme il pourrait le sembler au premier abord, une question de pure forme. Suivant qu'on y répond dans un sens ou dans l'autre, le problème des fragments slaves ne se présente pas tout à fait sous le même aspect. Si la charge de la preuve incombe aux adversaires de la valeur historique des fragments, M. Eisler et ceux qui pensent comme lui pourront se borner à démontrer que la tradition slave présente un tableau cohérent et, s'il s'y trouve quelques contradictions, il leur sera loisible de les expliquer, comme l'avaient déjà fait MM. Seeberg et Frey et comme le fait M. Eisler, par des interpolations chrétiennes postérieures. Si au contraire ce sont les défenseurs de la valeur de ces textes qui doivent commencer par justifier leur point de vue, alors ils devront montrer non seulement que ces textes ne peuvent pas dériver de la tradition chrétienne mais encore que leurs données sont conciliables avec le noyau historique le plus ancien de cette tradition, dans la mesure du moins ou on doit le tenir pour historique. Il faut ajouter que, dans ce cas, l'hypothèse d'interpolations dans les fragments ne peut plus être admise qu'avec une certaine réserve. Pour la rendre légitime, il faut prouver que le caractère secondaire et artificiel des textes ne suffit pas pour expliquer les incohérences qu'ils peuvent présenter.

Trois considérations nous paraissent constituer des présomptions au moins nettement défavorables aux textes slaves et, par suite, conduire à les considérer a priori comme suspects ce qui a pour conséquence d'imposer à leurs défenseurs la charge de la preuve.

1° Nous ne savons rien de précis sur les relations entre le texte grec que nous connaissons et la version slave. L'hypothèse

Digitized by Google

de MM. Berendts et Eisler d'après laquelle la version slave reposerait sur la première édition araméenne de la *Guerre Juive* n'est qu'une conjecture construite sur ce fait unique que nous savons qu'il y a eu une édition araméenne antérieure à l'édition grecque (*Proœm.* 1). Mais nous ne savons rien de précis sur les relations de ces deux éditions (1).

2° Les raisons qui ont déterminé Josèphe à ne pas parler — ou à ne parler qu'infiniment peu — du Christ et du christianisme dans son œuvre grecque étaient aussi valables pour son œuvre araméenne. Des différences trop sensibles sur ce point entre les deux éditions auraient pu causer à Josèphe précisément le genre d'ennuis qu'il tenait à éviter.

3° Le fait bien connu qu'il a existé parmi les copistes chrétiens une tendance très marquée à interpoler les textes de Josèphe pour y introduire des témoignages favorables au christianisme rend, à priori, bien suspect tout fragment de ses œuvres qui n'est pas attesté par une tradition homogène quand il présente une relation avec le christianisme.

⁂

Nous voudrions seulement, à titre d'exemple, examiner deux des fragments de la version slave en choisissant ceux qui présentent pour l'histoire évangélique l'intérêt le plus immédiat, nous voulons dire les fragments IV et VII (2).

Dans le premier de ces fragments, Jésus qui n'est pas nommé (3), est présenté comme un être d'apparence humaine mais

(1) Rappelons en passant que le caractère de la version slave n'a pas encore fait l'objet d'une étude systématique et qu'il se pourrait que des recherches sur sa date, les conditions dans lesquelles elle a été faite et ses relations avec le texte grec dans les parties qui n'ont pas d'intérêt direct pour l'histoire chrétienne soient de nature à apporter quelques données intéressantes pour le problème qui nous occupe.

(2) Nous citons et numérotons les fragments d'après l'édition de Berendts.

(3) Seeberg (*Von Christus...*, p. 55) estime que ce fait empêche d'attribuer le fragment à un chrétien. Nous y voyons bien plutôt un indice défavorable à son caractère primitif car il n'est pas naturel qu'un personnage auquel est

Digitized by Google

dont les œuvres sont divines car il accomplit des miracles extraordinaires. On ne peut l'appeler ni un homme ni même un ange. Il agit par une puissance invisible, accomplissant ses miracles par la parole et par le commandement. Les uns le prennent pour Moïse ressuscité, d'autres pour un envoyé de Dieu. Sur beaucoup de points, il s'opposait à la Loi ne pratiquant pas le sabbat à la manière des pères, pourtant il ne faisait rien ni de honteux ni de coupable, et se bornait à agir par la parole. Dans le peuple beaucoup de gens acceptaient son enseignement et beaucoup croyaient qu'il allait délivrer les tribus juives de la domination romaine.

Sur le Mont des Oliviers, où il a l'habitude de se tenir et d'accomplir des guérisons, cent cinquante esclaves et une foule de gens du peuple s'assemblent autour de lui. Ils lui demandent d'entrer dans la ville, d'anéantir Pilate et ses soldats et de régner sur le peuple. Lui refuse. Alors les chefs du peuple se réunissent et décident, pour que Pilate apprenant la tentative avortée ne les en rende pas responsable, qu'il convient de l'avertir.

Instruit par les Juifs, Pilate fait massacrer beaucoup de gens du peuple et se fait amener le faiseur de miracles. En l'interrogeant, il s'aperçoit que ce n'est pas un malfaiteur, un émeutier ou un homme qui cherche à s'emparer du pouvoir et il le libère. Jésus en effet avait guéri la femme de Pilate qui était mourante.

Mis en liberté, Jésus retourne au Mont des Oliviers où plus de peuple encore s'assemble autour de lui. Jaloux, les scribes donnent trente talents à Pilate qui l'abandonne à leur volonté. Ils le crucifient alors, contrairement à la loi des pères.

Seeberg (1) a déjà fait observer que les conditions dans lesquelles ce fragment est inséré suffisent à en rendre le carac-

consacré un développement aussi étendu et important que le fragment IV ne soit pas nommé. On comprend au contraire qu'un interpolateur voulant faire parler un auteur d'un sujet dont on savait qu'il n'avait pas parlé ait usé d'une certaine discrétion en se bornant à insinuer ce qu'il n'osait pas dire directement.

(1) Seeberg, *Von Christus...*, p. 53.

Digitized by Google

tère primitif très suspect. On le trouve dans la version slave de la *Guerre Juive* au livre II, chapitre 9 entre les paragraphes 3 et 4. Il sépare deux morceaux qui ont d'étroites relations entre eux. Au commencement du chapitre, il est question de l'affaire des enseignes que Pilate fait apporter à Jérusalem et de la manière cruelle dont il fait traiter par ses soldats les Juifs venus à Césarée lui faire entendre leurs doléances et leurs supplications. Au paragraphe 4, il est question du trésor du Temple confisqué par Pilate pour payer les frais d'une adduction d'eau et de la manière dont le procurateur dissimule dans la foule qui s'assemble et murmure, des soldats déguisés qui, à un signal donné, assaillent les Juifs à coups de bâtons si bien que beaucoup d'entre eux périssent. Et ce paragraphe commence par ces mots : « Après cela il provoqua un autre trouble » (Μετὰ δὲ ταῦτα ταραχὴν ἑτέραν ἐκίνει). Il y a un lien très étroit entre les deux faits qui se suivent dans le texte grec. Ce sont des incidents sanglants provoqués par la brutalité de Pilate et son total manque d'égards pour les susceptibilités des Juifs. Ce que la version slave place entre ces deux morceaux relate sans doute aussi un massacre de Juifs par les soldats de Pilate mais cette fois ce n'est pas Pilate qui provoque l'affaire : il se borne à prendre les mesures de répression qu'à son point de vue, il était impossible de ne pas prendre. Il s'agit donc, en réalité, d'un fait d'un tout autre ordre. La cohérence que présente le texte grec ne se retrouve pas dans la version slave et cela empêche d'attribuer un caractère primitif à ce qu'elle est seule à donner.

L'examen du contenu du morceau confirme très nettement cette conclusion. Tel qu'il se présente à nous, il ne peut être que l'œuvre d'un chrétien. Jésus accomplit des œuvres divines et il n'est ni un homme ni un ange : autant dire expressément qu'il est Dieu. Il ne fait rien de mal et c'est un bienfaiteur des hommes. S'il périt, c'est à cause de la jalousie des Juifs.

Mais la conclusion qui vaut pour le morceau considéré dans son ensemble reste-t-elle valable dans l'hypothèse de M. Eisler ? En d'autres termes, pouvons nous et devons nous, du texte que

Digitized by Google

nous lisons et dont le caractère chrétien est certain, dégager un autre texte plus primitif qui, lui, serait juif ? Il ne suffit pas pour qu'on puisse répondre affirmativement à cette question qu'il soit possible, par l'élimination de certaines phrases ou de certains membres de phrases, d'obtenir un texte qui puisse être tenu pour juif, il faut encore qu'entre les parties retenues comme primitives et celles qui sont éliminées comme secondaires on établisse qu'il y a contradiction absolue. Nous avouons ne pas découvrir de semblable contradiction dans ce texte. La phrase par laquelle l'action de Jésus est expliquée par une puissance invisible qui agit dans sa parole et dans son commandement ne contredit pas les lignes qui précèdent dans lesquelles est clairement indiqué, si ce n'est pas dit en propres termes, que Jésus est Dieu. Cette phrase est destinée seulement à éliminer l'interprétation malveillante qui expliquerait les miracles de Jésus par l'art magique (1).

Il n'y a pas non plus incohérence dans le fait que le morceau, qui, dans l'ensemble, est incontestablement favorable à Jésus contient un passage où il est dit que Jésus s'opposait à la Loi et n'observait pas le sabbat selon la coutume des pères. Ceci en effet n'est pas présenté comme une critique et l'idée d'une opposition de Jésus contre la Loi, principalement à propos du sabbat, était directement indiquée dans la tradition évangélique. M. Eisler croit que le texte primitif a été retouché par un interpolateur chrétien qui, à une émeute tentée par Jésus, a substitué une suggestion faite par ses partisans et écartée par lui mais qui, cependant, lui aurait valu une dénonciation faite par les Juifs à l'autorité romaine. Nous essayerons de montrer que cette partie du récit peut très naturellement être comprise sans cette hypothèse arbitraire autant que compliquée.

Pour apprécier la valeur des traditions contenues dans un morceau comme celui qui nous occupe, l'essentiel est de déter-

(1) Cette interprétation des miracles a été souvent donnée par les adversaires du christianisme, notamment par Celse. Cf. W. Bauer, *Leb. Jes. i. Zeitalt. d. neut. Apkr.*, p. 461 s., 465, 470, 485.

Digitized by Google

miner la place qui leur revient dans l'ensemble de l'histoire de la tradition. Une remarque de méthode doit être faite ici. Si, dans une tradition dont il s'agit de déterminer le caractère, on relève des éléments qui sont en contradiction avec la tradition évangélique dominante ou qui ne sont pas, d'une manière visible, le produit d'une élaboration ou d'une transformation de cette tradition, transformation dont on discernerait les causes, est-on, pour cela, en droit de considérer que cette tradition ne peut pas être le produit d'une création artificielle parce qu'elle n'a pas utilisé uniquement les matériaux évangéliques et ne se tient pas dans le même cadre narratif qu'eux ? Il ne nous le semble pas parce que, ce principe étant admis, il faudrait, par exemple, estimer que les *Acta Pilati* ont conservé des faits un souvenir exact et, en tout cas, indépendant des évangiles en ce qu'ils font jouer un rôle dans le procès de Jésus à ses miracles ce que n'indiquent pas et ce que peut-être même contredisent les évangiles. En prenant le livre de Walter Bauer sur *la Vie de Jésus à l'époque des apocryphes du Nouveau Testament* il serait facile de trouver de multiples exemples de traditions qui, très certainement, sont apocryphes et secondaires et qui, cependant, ne se laissent pas strictement enfermer dans le cadre des récits évangéliques et ne peuvent pas être compris uniquement comme le développement plus ou moins libre de la tradition canonique. Nous ne serions donc pas en droit de conclure à l'authenticité des textes slaves si ces deux conditions étaient remplies pour eux.

Or il ne nous paraît même pas qu'elles le soient. Tous les éléments originaux qu'ils contiennent ont leur origine première soit dans la tradition évangélique, soit dans des récits qui en dérivent. C'est ce que montre un rapide examen des éléments qui paraissent originaux dans notre fragment.

Il y a d'abord l'idée que Jésus pourrait être Moïse ressuscité. On ne rencontre, sans doute, pas cette idée ailleurs. Mais dans l'épisode de la transfiguration (*Mc.*, 9, 2-8 et par.). Moïse est directement associé à Jésus. Le sermon sur la montagne et la manière dont le « Moi je vous dis » de Jésus est mis en

Digitized by Google

opposition avec le « Il a été dit aux Anciens » est manifestement construit de manière à évoquer l'idée d'un parallélisme entre la législation de l'ancienne alliance et celle de la nouvelle par conséquent entre Moïse et Jésus. L'idée de cette opposition, ou plus exactement de cette correspondance, se trouve aussi dans ce passage du prologue johannique : « La Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (*Jn., 1, 17*). Enfin l'idée que Jésus pourrait bien être un personnage du passé revenant est indiquée dans deux péricopes évangéliques (*Mc., 6, 14-16* et par. *8, 27-29* et par.). Dans ce que dit le fragment slavé il n'y a qu'une combinaison, en partie nouvelle, de ces éléments qui se trouvent dans la tradition évangélique.

Une des idées essentielles contenues dans notre passage est que le peuple s'attend à ce que Jésus délivre Israël du joug des Romains. Divers indices donnent à penser que l'enseignement de Jésus et son action pourraient, en effet, avoir suscité des espérances de ce genre. On pourrait en trouver une preuve dans ce passage si curieux du quatrième évangile où il est dit que le peuple veut enlever Jésus pour le faire roi (*Jn., 6, 15*). Il n'est nullement surprenant que cet aspect de l'œuvre de Jésus ait été atténué et même effacé dans la suite, à un moment où l'on donnait de son enseignement une interprétation nettement spiritualiste. Mais cela ne veut pas dire qu'il ait été complètement oublié et supprimé et qu'un texte comme celui du fragment slave ne puisse s'expliquer que par une tradition sur le ministère de Jésus complètement indépendante du Nouveau Testament. Un texte comme *Actes, 1, 6* rapportant une question des disciples au Christ ressuscité : « Seigneur, sera-ce en ce temps là (c'est-à-dire au moment du baptême d'esprit lequel est présenté comme imminent) que tu restaureras la Royauté d'Israël ? » suffit à montrer que la tradition n'avait pas tout à fait oublié que le rôle du Messie avait un côté en partie politique et que si cet élément n'était pas au premier plan dans ce que l'on croyait et disait de Jésus, il n'était pas éliminé mais plutôt réservé pour l'avenir et

Digitized by Google

mis ainsi à l'arrière-plan. Il n'est pas impossible que sur le terrain de la tradition chrétienne ait pu naître une idée comme celle que nous rencontrons dans notre texte, à savoir que le peuple méconnait le sens véritable de l'enseignement de Jésus et de son action en voulant faire de lui le chef d'un mouvement politique.

Le récit du fragment slave n'est-il pas d'ailleurs directement préparé par ce qu'on lit dans le quatrième évangile où ce qui déclanche le drame de la passion c'est un conciliabule des autorités juives? Elles expriment la crainte que les miracles faits par Jésus ne groupent beaucoup de gens autour de lui et qu'alors « les Romains ne viennent et ne détruisent nous, ce lieu et ce peuple » (*Jn.*, *11*, *47-48*). Des deux côtés il y a la même idée fondamentale, celle d'une mesure préventive dont l'initiative appartient aux Juifs. Elle est prise, dans le quatrième évangile, par la condamnation de Jésus et dans le fragment slave, simplement par sa dénonciation à l'autorité romaine.

Notre texte donne comme théâtre de l'activité de Jésus le Mont des Oliviers et paraît ignorer complètement la Galilée. Une semblable conception doit-elle être considérée comme entièrement indépendante des évangiles? C'est, croyons-nous, forcer l'interprétation du passage que de l'entendre comme s'il excluait tout ministère galiléen. Notre fragment ne prétend pas raconter tout le ministère de Jésus. Il dit seulement comment Pilate a été amené à le laisser crucifier. Si le fragment slave attribue à Jésus une activité jérusalémite plus importante que celle dont parlent les synoptiques, il subit nettement sur ce point l'influence de la tradition johannique.

L'idée que Jésus a autour de lui comme partisans, d'une part, cent cinquante esclaves et, de l'autre, une foule de gens du peuple suggère une image qui, au premier abord, est assez différente de celle que donnent les évangiles. Mais un trait important se trouve des deux côtés, c'est que les partisans de Jésus forment en quelque sorte deux cercles concentriques. Il y a d'abord un groupe de partisans décidés et, au delà, une masse plus

Digitized by Google

ou moins flottante de gens bien disposés, favorables à Jésus mais qui n'ont cependant pas pris nettement parti pour lui et qui ne reçoivent pas ses directions avec une entière docilité. La distinction entre les cent cinquante esclaves et la masse pourrait bien répondre à cette idée des évangélistes qui, dans une large mesure, doit refléter ce qui s'est passé en réalité.

Il reste cependant — et c'est assez frappant — que dans le texte slave il n'est pas question des apôtres. Comment un auteur familiarisé avec les évangiles pourrait-il avoir parlé de Jésus sans faire d'eux la moindre mention ? Ce fait, étonnant au premier abord, s'explique par la manière dont l'auteur du fragment slave s'est représenté les choses. Comment aurait-il pu parler des apôtres alors qu'il ne pouvait leur faire jouer aucun rôle dans l'histoire telle qu'il se la représentait ? Il nous montre les partisans de Jésus voulant déterminer leur maître à une action politique à laquelle il se refuse. Il ne pouvait faire intervenir ici les apôtres qui, loin de pousser leur maître en avant, s'étaient enfuis à l'heure du danger. Il était impossible, d'autre part, de les mettre en contradiction et en conflit avec Jésus. Une seule chose restait possible pour l'auteur de notre fragment, c'était de les passer sous silence. C'est ce qu'il a fait. L'omission des apôtres est donc en relation avec la manière dont l'auteur slave présente l'histoire de la passion.

L'idée fondamentale du texte, celle d'une dénonciation de Jésus aux autorités romaines par les chefs des Juifs, vient directement de la tradition évangélique sous sa forme johannique ; elle est d'ailleurs inhérente à l'idée sur laquelle repose toute la tradition, à savoir celle d'une condamnation juive confirmée par une sentence romaine. Et le fait que cette idée paraît bien être une construction apologétique substituée à ce qui paraît s'être réellement passé, c'est-à-dire à la condamnation de Jésus par l'autorité romaine de sa propre initiative, met nettement le document slave sous la dépendance de tradition chrétienne.

Considéré en lui-même, le récit du fragment slave apparaît donc comme ayant un caractère composite. Ce qu'il con-

Digitized by Google

tient de plus original est l'idée d'une double étape dans l'histoire de la passion, c'est-à-dire d'un procès régulier qui se termine par l'acquittement de Jésus et qui est suivi, non pas à proprement parler d'un second procès, mais de manœuvres souterraines des Juifs qui obtiennent, à prix d'argent, la permission de faire mourir Jésus. Pour commencer par ce qu'il y a de plus manifeste, une première raison de douter de l'exactitude de ce récit est qu'il donne simultanément deux explications de la mise en liberté de Jésus. Il est dit, à la fois, que Pilate le remet en liberté parce qu'il a reconnu que c'est un homme de bien dont l'action ne présente aucun danger et qu'il lui rend la liberté parce qu'il a guéri sa femme qui était à la mort. Ces deux explications qui sont simplement juxtaposées, sans même qu'il y ait un essai de combinaison entre elles, ne sont que la reprise et le développement d'indications très précises qui se trouvent déjà dans la tradition évangélique. La première explication, la mise en liberté de Jésus parce que son innocence a été reconnue, n'est que la conclusion logique des multiples proclamations de son innocence que les évangélistes se plaisent à mettre dans la bouche de Pilate et qui, à mesure qu'on avance dans l'histoire de la littérature évangélique, prennent une précision de plus en plus grande. La mise en liberté de Jésus n'est pas, dans le fragment slave, le souvenir d'un fait réel car il n'y a aucun indice qui permette de supposer une double étape dans les événements qui ont amené la mort de Jésus et qui autorise à conjecturer, avant la condamnation, un premier procès terminé par un acquittement. En outre cette libération ne sert à rien puisque, sans qu'aucun fait nouveau soit intervenu, les Juifs obtiennent, à prix d'argent, la permission de faire mourir Jésus.

Le second motif donné à la mise en liberté de Jésus, la guérison de la femme de Pilate n'est que le développement de l'épisode du songe de la femme de Pilate rapporté dans Matthieu (*27, 19*) (1), développement qui, on le sait, fait partie de l'éla-

(1) Un développement analogue se trouve dans la *Vita Beatae Virginis*

Digitized by Google

boration apologétique du récit de Marc par Matthieu et qui, à son tour, a servi de point de départ à une abondante floraison légendaire.

Il faut ajouter encore qu'il y a quelque chose de contradictoire dans les sentiments prêtés aux Juifs. Quand ils dénoncent Jésus à Pilate, il semble que ce soit parce qu'ils craignent, si les partisans de Jésus se livrent à une tentative d'émeute, d'être compris dans les mesures de répression qu'elle ne manquera pas de provoquer de la part des autorités romaines. Leur seconde intervention est, au contraire, déterminée par la jalousie à l'égard de Jésus et par le désir de le perdre. Ce second motif intervient évidemment, par une sorte de surcharge, pour conduire à sa conclusion l'histoire du procès de Jésus qui en avait été détournée par le développement jusqu'à ses extrêmes conséquences logiques du thème de Pilate témoin de l'innocence de Jésus.

Dans l'ensemble, il nous semble donc que la manière dont le texte slave présente les choses n'est qu'une forme de la construction du récit de la passion destinée à attribuer aux seuls Juifs la responsabilité de la mort de Jésus en innocentant autant que possible les Romains.

On objectera peut-être à notre interprétation que, si la caractéristique essentielle et en même temps l'explication du récit slave était bien la tendance à innocenter Pilate, on comprendrait difficilement que le même Pilate soit, dans la suite, présenté sous un jour très fâcheux et accusé de vénalité. Pour expliquer ce fait, il suffit de rappeler qu'ainsi que le montre la formule du symbole, Ponce Pilate était trop étroitement associé au souvenir de la mort de Jésus pour que son nom pût être effacé de l'histoire de la passion. Quelle que fût l'insistance que l'on mettait à affirmer que Pilate avait solennellement proclamé l'innocence de Jésus, il n'en restait pas moins qu'il avait ordonné ou du moins autorisé sa crucifixion. Le mode de conciliation des deux

Mariae et Salvatoris rhytmica (XIIIe siècle), ed. Vögtlin (*Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Band 180*), Tübingen, 1888, vers 4762 ss.

Digitized by Google

éléments imaginé par la tradition évangélique (Pilate cède à la pression du peuple) ne pouvait pas servir ici puisqu'il avait été dit que, malgré les Juifs, Pilate avait remis Jésus en liberté. On ne voit pas bien quelle autre explication que la vénalité l'auteur du fragment slave aurait pu trouver pour expliquer l'attitude de Pilate. En développant cette explication, il a d'ailleurs transposé et combiné plutôt qu'inventé. Les trente talents rappellent invinciblement les trente pièces d'argent données à Judas (*Mt., 26, 15*) mais, si l'on peut s'exprimer ainsi, mises à l'échelle du personnage qu'il s'agissait d'acheter. D'autre part, l'idée de la vénalité de Pilate n'est pas propre à notre texte ; on la trouve ailleurs, par exemple chez Philon (1) pour qui la dépendance à l'égard du fragment slave est impossible, chez Jean d'Antioche et le chroniqueur Malalas (2) et dans certains apocryphes récents comme l'*Epistola Tiberii ad Pilatum* (3) et la *Vita Beatae Virginis Mariae et Salvatoris rhytmica* qui date de la première moitié du XIIIe siècle (4). Ces textes, sans doute, peuvent être postérieurs au fragment slave mais leur dépendance à son égard est des plus invraisemblables et ne peut être admise que par une conjecture toute arbitraire puisqu'il n'y a aucun indice qui permette de supposer, encore moins d'affirmer que la version slave ou son original aient été connus dans les milieux où ces textes ont été composés.

L'idée de la vénalité de Pilate n'a ainsi rien d'original ni de primitif. Elle n'est pas telle qu'on ne puisse la comprendre que dans un texte qui aurait conservé un souvenir direct des faits.

Ce que notre texte dit du massacre des partisans de Jésus par les soldats de Pilate se rattache aussi mal que possible à ce qui est raconté de l'interrogatoire de Jésus. Peut-on concevoir que

(1) Philon, *Leg. ad Cajum*, *M. II*, p. 590.

(2) Fragm. 81 *apud* C. Muller, *Fragmenta historicorum*, Paris, 1851, IV, p. 571.

(3) James, *Apocrypha anecdota*, II, Cambridge, 1897 (*Texts and Studies*, V, 1), p. 78-79.

(4) *Vita...* vers 4786 ss.

Digitized by Google

Pilate qui a l'habitude d'agir à l'égard des Juifs avec la brutalité que caractérisent les deux épisodes rapportés dans le même chapitre de la *Guerre Juive*, agisse comme il est censé de le faire ici quand il reçoit une dénonciation aux termes de laquelle des gens se préparent à proclamer roi un personnage qui s'y refuse, c'est-à-dire intervienne d'une manière brutale et impitoyable sans même un commencement d'enquête contre des gens qui, après tout, ne sont que des comparses (1) et, en même temps, traite avec ménagement et en toute équité le personnage principal qui, bon gré mal gré, est infiniment plus dangereux que ses partisans et contre lequel il aurait été tout naturel de sévir en premier lieu pour couper à sa racine le mouvement naissant. Le récit du texte slave n'est donc pas cohérent. On ne peut l'expliquer que par la combinaison de deux éléments qui se trouvent dans la tradition évangélique, l'idée que les Juifs craignant les conséquences possibles d'un succès de Jésus prennent une mesure de précaution et sa comparution devant Pilate avec un récit forgé à l'imitation des deux épisodes entre lesquels le fragment est inséré dans la version slave de la *Guerre Juive*.

Notre morceau relate encore la crucifixion de Jésus par les Juifs. Ici, cela n'est pas douteux, nous avons affaire à un renseignement qui ne peut pas être historique. Mais il est facile de voir d'où il vient et il n'est nullement nécessaire pour l'expliquer de supposer une surcharge du texte primitif. L'idée de la crucifixion de Jésus par les Juifs peut avoir été directement suggérée par *Jean, 19, 16* où on lit : « Alors il (Pilate) le (Jésus) leur (aux Juifs) livra pour qu'il fût crucifié ». Les choses sont plus nettes encore dans l'évangile de Pierre où c'est Hérode qui paraît présider au jugement et à l'exécution de Jésus puisque c'est lui qui, en le faisant emmener, donne cet ordre : « Faites lui tout ce que je vous ai commandé de lui faire » (2) et que, lorsque Joseph d'Arimathée vient demander le corps du supplicié à Pilate,

(1) Et dont on se demande à quoi il les reconnaît puisque le projet d'émeute n'a pas encore reçu un commencement d'exécution.

Digitized by Google

celui-ci transmet la requête à Hérode (4). La crucifixion de Jésus par les Juifs était d'ailleurs le terme logique auquel devait aboutir la tendance apologétique à innocenter les Romains (1).

La conclusion d'ensemble à laquelle nous aboutissons en ce qui concerne le fragment IV peut donc être formulée ainsi :

1° Par la manière dont il est inséré ce fragment a tous les caractères d'une interpolation.

2° Il ne contient rien qui puisse être considéré comme réellement indépendant de la tradition évangélique mais les divergences qu'il présente par rapport à elle s'expliquent comme des déformations dues à l'action des causes qui ont, d'une manière générale, déterminé une transposition et une élaboration apologétique de la tradition.

***

Le fragment VII qui traite de la résurrection est rattaché à la mention du *katapetasma* qui se trouve dans la description du Temple que Josèphe donne au livre V de la *Guerre Juive* (*V*, 5, 4).

« Avant cette génération, dit ce texte, ce voile était intact parce que le peuple était pieux, maintenant il était lamentable à voir. Il s'était en effet déchiré depuis le haut jusqu'au sol quand, par prévarication, on avait livré à la mort le bienfaiteur de l'humanité, celui qui, par ses actions, n'était pas un homme. On pourrait raconter d'autres signes terribles qui se produisirent alors. On dit que cet homme après avoir été tué et enseveli ne fut pas retrouvé dans le tombeau. Les uns prétendent qu'il est ressus-

(1) Sur l'idée de la crucifixion de Jésus par les Juifs dans la tradition chrétienne voir W. Bauer, *Leb. Jes. i. Zeitalt. d. neut. Apkr.*, p. 199 s. Comme Bauer le fait justement observer (p. 199), plusieurs des témoignages qui se rapportent à la crucifixion par les Juifs, sont difficiles à interpréter avec précision parce qu'il n'est pas toujours possible de déterminer s'ils se rapportent à la responsabilité morale des Juifs ou à leur participation matérielle au supplice de Jésus. On doit ajouter que l'idée de l'exécution de Jésus par les Juifs se rencontre dans le Talmud (Bauer, p. 478).

Digitized by Google

cité, d'autres que son corps a été volé par ses amis... (1), d'autres encore qu'il nē fût pas possible d'enlever le corps parce qu'on avait mis autour de la tombe une garde de trente Romains et de mille Juifs ».

Une preuve décisive de l'interpolation de ce morceau résulte de ce qu'il est, si on peut s'exprimer ainsi, accroché à la mention du voile qui se trouvait dans la description du Temple *(VII, 5, 4)* en sorte qu'il se trouve bien loin après un autre fragment, le cinquième, inséré au livre *II (11, 6)*, dans lequel il est question de poursuites contre les chrétiens c'est-à-dire de faits qui, en tout état de cause, sont sensiblement postérieurs à la mort et à la résurrection de Jésus, plus loin encore après le fragment IV, alors qu'il eut été, semble-t-il, tout naturel de placer la crucifixion. Cette disposition, pour le moins étrange, montre que nous avons affaire non à un auteur qui donne quelques indications sur l'histoire évangélique aux endroits où il était naturel d'en parler, mais à un interpolateur qui introduit des allusions là où le texte qu'il remanie lui fournissait des prétextes pour les introduire ou, si on peut ainsi parler, des clous auxquels il lui était possible de les accrocher.

Si de cette observation il résulte nettement que notre fragment est interpolé, il n'en ressort pas encore que l'interpolation soit due à une main chrétienne. Le développement patripassien qui s'y trouve ne suffirait pas à le prouver car il sépare malencontreusement les mots : « Les uns prétendent qu'il est ressuscité, les autres que son corps a été volé par ses amis », de ceux-ci : « D'autres disent encore qu'il n'était pas possible de voler son corps... », ce qui montre qu'il est lui-même une interpolation dans une interpolation.

(1) Suit un passage sur les conditions dans lesquelles peut se produire une résurrection. Nous ne nous y arrêterons pas car son caractère nettement patripassien déjà reconnu par Schürer (*Th. Litzg.*, 1906, c. 265) et par Seeberg (*Von Christus...*, p. 59) a été bien mis en lumière par M. P.-L. Couchoud, *Les textes relatifs à Jésus dans la version slave de Josèphe*, dans *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XCII, pp.

Digitized by Google

Le développement patripassien écarté, ce qui reste est-il dû à la plume d'un chrétien ou d'un juif ? M. Seeberg (1) estime que le texte traduit une attitude trop sceptique à l'égard de la résurrection pour qu'on puisse l'attribuer à un chrétien. Il oublie que l'auteur du fragment prétendant écrire au nom de Josèphe était, par là, tenu au moins à une certaine réserve. Il pouvait bien insinuer les croyances chrétiennes mais non les afficher ou les affirmer ouvertement. Le texte d'ailleurs, tel qu'il est, est suffisamment catégorique pour qu'aucun doute sur son origine ne soit possible. Il commence par affirmer — non comme un bruit qui a couru mais comme un fait certain — la déchirure du voile du Temple au moment de la mort de Jésus. Par là est indiqué que cette mort a été quelque chose d'extraordinaire, une offense contre Dieu et cela prépare à attacher une grande importance aux bruits rapportés dans la suite, c'est-à-dire à l'histoire du tombeau vide. Pour expliquer le fait que le corps de Jésus n'a pas été retrouvé dans le tombeau l'auteur indique deux hypothèses : résurrection et vol du cadavre. La seconde étant éliminée par l'histoire de la garde mise au sépulcre, la première seule reste possible. Nous ne voyons pas comment, à propos de ce texte, on peut parler de scepticisme sur la résurrection et comment on peut hésiter à reconnaître que l'auteur de ce morceau ne peut être qu'un chrétien.

D'ailleurs l'histoire de la déchirure du voile du Temple et celle de la garde mise au sépulcre, histoire dans lesquelles il est impossible de reconnaître des faits historiques suffiraient, à elles seules, à établir la dépendance de notre fragment par rapport à la tradition chrétienne.

***

Il nous faut maintenant examiner un autre aspect de la question puisque M. Eisler a invoqué en faveur des fragments slaves de Josèphe la lumière dont ils seraient susceptibles d'éclairer certains textes évangéliques.

(1) Seeberg, *Von Christus...*, p. 55.

Digitized by Google

Rappelons d'abord que si l'on veut faire de la critique évangélique avec quelque chance de succès, il faut savoir pratiquer l'art d'ignorer. Rien n'est dangereux comme de vouloir tout expliquer. Le tenter c'est se donner l'occasion de mettre en œuvre la virtuosité et l'ingéniosité que l'on peut avoir et M. Eisler en est certainement plus richement doué que qui que ce soit, mais c'est aussi l'occasion d'édifier des châteaux de cartes. C'est à cela en effet qu'on est bien obligé de comparer la construction qu'il nous propose. Elle ne nous paraît pas susceptible d'affronter un examen critique et l'interprétation qu'il donne de quelques textes nous laisse profondément sceptiques.

M. Eisler explique par l'agression de Pilate contre les partisans de Jésus les histoires racontées dans *Luc, 13, 1-4* (Les Galiléens dont Pilate a mêlé le sang à celui de leurs sacrifices et les dix-huit personnes écrasées par la tour de Siloé). C'est une conjecture terriblement aventureuse. Si l'œuvre de Jésus avait eu le caractère politique que suppose M. Eisler d'après ce qu'il retient comme authentique du fragment IV, comment expliquer que la tradition chrétienne, malgré le soin qu'elle a pris de transposer toute l'histoire de Jésus et d'effacer complètement son caractère primitif, ait conservé le souvenir de ces deux épisodes mais en les amputant du lien qu'ils avaient avec l'histoire de Jésus. C'est trop, nous semble-t-il, ou c'est trop peu.

Si les deux brigands crucifiés avec Jésus (*Mc., 15, 27* et par) avaient bien été deux de ses partisans, saisis auprès de lui les armes à la main, comment se fait-il que du rang d'associés de Jésus ils aient été ravalés à celui de criminels de droit commun et comment expliquer que la tradition ait si bien réussi à expurger l'histoire du procès de Jésus qu'il n'y reste aucune trace de complicités et que pourtant l'exécution des complices en même temps que Jésus ait été conservée mais déformée ?

Bien plutôt que le souvenir d'un fait historique, l'épisode des brigands crucifiés avec Jésus nous paraît être l'illustration de la parole d'Esaïe : « Il a été mis au rang des malfaiteurs » (*53,12*).

L'interprétation de la péricope de Barabbas (*Mc., 15, 6-15*)

Digitized by Google

appelle de plus graves réserves encore. Pour qu'elle puisse être admise telle que la propose M. Eisler, il faudrait qu'il soit d'abord établi que l'épisode est historique. Cette démonstration faite, il faudrait encore qu'il fût expliqué comment, si l'entreprise faite autour de Jésus avait été marquée par une échauffourée dans laquelle des meurtres auraient été commis, il pourrait se faire que l'on ait immédiatement fait le procès de celui qui aurait été le prétexte — involontaire d'après le texte slave — de l'affaire, alors que l'on se serait borné à mettre en prison des meurtriers et des émeutiers pris les armes à la main. Cette mansuétude, au moins relative, à l'égard de gens dont la culpabilité ne pouvait être mise en doute, ne serait guère dans la manière de Pilate.

Est-il possible enfin de reconnaître quelque chose que l'on pourrait qualifier d' « émeute » (στάσις) dans ce qui nous est raconté de l'entrée de Jésus à Jérusalem (*Mc.*, *11*, *1-10* et par.) et de la purification du Temple (*Mc.*, *11*, *15-18* et par.) ? Ces événements ont sans doute passé inaperçus et, en tout cas, ont eu infiniment moins de portée et d'éclat que les évangélistes ne paraissent l'indiquer puisqu'ils n'ont provoqué ni de la part des autorités juives ni de la part de la police romaine de réaction immédiate. D'un côté il s'agirait d'une tentative violente organisée par les partisans de Jésus pour massacrer Pilate et la garnison romaine, tentative que les Juifs dénoncent au procurateur et qui est, de sa part, l'objet d'une répression sanglante. De l'autre côté il s'agit d'une simple manifestation dont Jésus prend lui-même l'initiative mais qui n'a aucun retentissement parce qu'elle n'a de sens que pour un tout petit groupe d'initiés. Il nous paraît décidément impossible d'identifier les deux choses et d'éclairer l'un par l'autre le fragment slave et le texte évangélique.

Il faut ajouter que si Jésus avait été réellement condamné pour avoir participé à un mouvement politique ou pour en avoir été le prétexte, même involontaire, on ne comprendrait pas que lorsque, tout de suite après sa mort, ses partisans recommencèrent à se grouper, les autorités romaines aient longtemps regardé ce fait avec indifférence.

Digitized by Google

Il n'est donc pas possible que les fragments propres à la version slave de la *Guerre Juive* de Josèphe puissent jeter quelque lumière nouvelle sur les textes évangéliques et aider à les interpréter. Evangiles et fragments slaves constituent deux séries de témoignages qui ne peuvent se combiner mais entre lesquels il faut choisir. Ce que nous avons vu de la dépendance des fragments slaves à l'égard de la tradition chrétienne indique suffisamment que c'est en faveur des textes évangéliques que l'alternative, selon nous, doit être résolue.

Maurice Goguel.

Digitized by Google

LES TEXTES RELATIFS A JÉSUS

DANS LA VERSION SLAVE DE JOSÈPHE

En 1906 A. Berendts fit connaître (1) huit passages concernant Jean-Baptiste et Jésus qui se trouvent dans la traduction en vieux russe de la *Guerre des Juifs* de Josèphe et qui ne figurent pas dans le texte grec de cet ouvrage. Voici ces passages d'après Berendts qui suit, principalement, le *Codex* 651 de l'Académie de Moscou (in-4°, XVIe siècle).

I

Guerre des Juifs II, 7, 2 (fin). Après l'histoire du faux Alexandre, sous Auguste :

En ce temps vivait parmi les Juifs un homme au costume étrange : il s'était appliqué au corps des peaux de bêtes partout où il n'était pas couvert de son propre poil. De visage il était pareil à un sauvage. Il vint aux Juifs et les appela à la liberté, disant : « Dieu m'a envoyé afin que je vous montre le chemin de la loi par lequel vous vous délivrerez de beaucoup de puissants. Et sur vous ne règnera pas un mortel, mais seulement le Très-Haut qui m'a envoyé. »

Et lorsque le peuple eut entendu cela, il se réjouit. Et il fut suivi de toute la Judée, contrée située à l'entour de Jérusalem.

(1) A. Berendts, *Die Zeugnisse vom Christentum in slavischen « De Bello Judaico » des Josephus* dans O. v. Gebhardt et A. Harnack, *Texte und Untersuchungen*. N. F. XIV, 4. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906.

Digitized by Google

Et il ne leur fit pas autre chose que de les plonger dans les flots du Jourdain et de les congédier, leur disant de renoncer aux œuvres mauvaises et qu'il leur serait donné un roi qui les affranchirait et leur soumettrait tout ce qui était insoumis mais qui lui-même ne serait soumis à personne. Les uns blasphémèrent, les autres eurent la foi.

Et comme il avait été conduit devant Archélaüs et que s'étaient assemblés les docteurs de la Loi, ils lui demandèrent qui il était et où il avait été jusqu'alors. Et il répondit: « Je suis pur car l'esprit de Dieu m'a introduit (1) et je me nourris de roseaux, de racines et de copeaux (2). » Ceux-ci se jetèrent sur lui pour le torturer s'il ne renonçait pas à ses paroles et à ses actes, mais il dit: « C'est à vous de renoncer à vos œuvres abominables et de vous attacher au Seigneur votre Dieu ».

Et Simon, un scribe, Esséen d'origine (3), se leva en colère et dit: « Nous lisons chaque jour les livres divins. Mais toi qui viens de sortir de la forêt comme une bête, tu oses nous instruire et séduire les yeux par tes discours infâmes ! ». Et il se précipita pour le châtier corporellement. Mais lui, il les punit en disant: « Je ne vous révélerai pas le mystère qui habite en vous puisque vous ne l'avez pas voulu. Par là est venu sur vous un malheur indicible et par votre faute. »

Et après avoir ainsi parlé, il s'en alla sur l'autre rive du Jourdain et nul n'osant plus le molester, il continua d'agir comme avant.

Vient ensuite le récit du règne et de la déposition d'Archélaüs.

II-III (4)

II, 9, 1 (fin). Après les villes fondées par Hérode Antipas et Philippe:

Lorsque Philippe fut en possession de son pouvoir il vit en songe un aigle qui lui arrachait les deux yeux. Et il appela tous ses sages.

(1) Le sens semble-être : car c'est par inspiration divine que je me nourris... (Gœthals).

(2) Le grec portait peut-être ξυλοκέρατα, caroubes (Gœthals).

(3) Simon l'Essénien figure un peu plus loin dans le texte grec de la *Guerre*.

(4) Berendts sépare ce passage en deux parce qu'un manuscrit n'en donne que la première partie.

Digitized by Google

Mais, comme chacun interprétait le songe autrement, cet homme dont nous avons écrit plus haut qu'il était vêtu de peaux de bêtes et qu'il purifiait le peuple dans les flots du Jourdain, vint à lui soudain, sans être appelé. Et il dit : « Ecoute la parole du Seigneur, le songe que tu as vu. L'aigle, c'est ta vénalité, parce que cet oiseau est violent et rapace. Et ce péché te privera de tes yeux, c'est-à-dire de ton pouvoir et de ta femme. » Et lorsqu'il eut ainsi parlé, Philippe mourut avant le soir et son pouvoir fut donné à Agrippa. Et Hérode, son frère, prit sa femme Hérodiade.

A cause d'elle tous les docteurs de la Loi avaient horreur de lui (1) mais ils n'osaient pas l'inculper ouvertement.

Seul cet homme qu'on appelait un sauvage vint devant lui en colère et dit : « Pourquoi as-tu pris la femme de ton frère, infâme ? Puisque ton frère est mort d'une mort impitoyable, tu seras aussi fauché par la faux céleste. Le décret de Dieu ne sera pas muet mais te fera périr misérablement en pays étranger. Car tu ne suscites pas lignée à ton frère, mais tu assouvis ta passion charnelle, puisqu'il y a quatre enfants de lui » (2).

Dès qu'Hérode eut entendu, il se mit en colère et ordonna de le battre et de le chasser. Mais lui, il ne cessa pas d'inculper Hérode partout où il le trouvait jusqu'à ce que celui-ci le fît saisir et ordonnât de l'abattre.

Or son caractère était étrange et sa vie n'était pas humaine : tel qu'un esprit sans chair il vivait. Ses lèvres ne connaissaient pas le pain. Même à la pâque il ne mangeait pas de pain azyme, disant qu'en souvenir de Dieu qui avait délivré son peuple de la servitude ce pain avait été donné à manger, par consolation, parce que la route était triste (3). Quant au vin et aux boissons enivrantes, il ne les supportait même pas près de lui. Et il avait horreur de tout animal, il réprouvait toute infraction et, pour lui, il faisait usage de copeaux (4).

(1) D'Hérode Antipas.

(2) Cela veut dire : Tu essaies de te justifier en invoquant la loi du lévirat qui ordonne à un homme d'épouser la femme de son frère quand celui-ci n'a pas laissé d'héritier. (*Deut.*, XXV, 5-6). Mais elle ne s'applique pas, puisque Philippe a laissé une postérité.

(3) Ou : pour la fuite, à raison de la précipitation du départ (Frey).

(4) Peut-être : de caroubes.

Digitized by Google

Ensuite est racontée l'affaire des enseignes introduites par Pilate dans Jérusalem.

IV

II, 9, 3 (fin). Après le récit de l'affaire des enseignes et de l'émeute qui suivit et fut réprimée par Pilate :

En ce temps parut un homme, s'il convient de l'appeler un homme ; sa nature comme sa forme étaient humaines, mais son apparition était plus qu'humaine. Ses œuvres pourtant étaient divines et il opérait des miracles étonnants et puissants. C'est pourquoi il ne m'est pas possible de l'appeler un homme. D'autre part, considérant l'ensemble de son essence, je ne l'appellerai pas non plus un ange.

Et tout ce qu'il opérait par quelque force invisible, il l'opérait par parole et commandement. Les uns disaient de lui que notre premier législateur (1) était ressuscité des morts et faisait voir un grand nombre de guérisons et de prodiges.

Les autres pensaient qu'il était envoyé de Dieu. Mais il s'opposait en beaucoup de choses à la Loi et n'observait pas le sabbat selon la coutume des pères. Cependant il ne commettait rien de honteux ni de criminel mais il opérait tout par parole seulement (2).

Et beaucoup d'entre le peuple (3) le suivirent et acceptèrent son enseignement.

Et beaucoup d'âmes furent ébranlées, pensant que les tribus juives s'affranchiraient par là des mains des Romains.

Or son habitude était de se tenir surtout devant la ville, sur le Mont des Oliviers. C'est là aussi qu'il prodiguait aux gens les guérisons. Et autour de lui s'assemblèrent cent cinquante serviteurs et une foule de peuple.

Voyant sa puissance, et qu'il accomplissait par la parole tout ce qu'il voulait, ils lui ordonnèrent d'entrer dans la ville, d'abattre

(1) Moïse.

(2) C'est-à-dire : il n'était pas un magicien opérant par actes illicites.

(3) Le Codex 770 de la Bibliothèque synodale de Moscou (in-4°, XVIe-XVIIe siècle) porte : beaucoup d'entre *les peuples*, c'est-à-dire : d'entre les païens (Berendts).

Digitized by Google

tous les Romains et Pilate et de régner sur eux (1). Mais lui s'y refusa.

Ensuite, comme la nouvelle en était arrivée aux chefs des Juifs, ils s'assemblèrent avec le grand-prêtre et dirent : « Nous sommes impuissants et faibles pour résister aux Romains. Mais puisque l'arc est tendu, allons dire à Pilate ce que nous avons appris et sortons de souci, pour que, s'il l'apprend d'autre part, nous ne soyons pas dépouillés de nos biens, mis à mort nous-mêmes et nos enfants dispersés. » Et ils s'en allèrent prévenir Pilate.

Et celui-ci envoya (ses soldats) et fit abattre une multitude du peuple (2). Et il fit amener devant lui ce thaumaturge. Et l'ayant soumis à un interrogatoire, il reconnut qu'il était un bienfaiteur, non un malfaiteur, ni un émeutier, ni quelqu'un qui aspirât à l'empire et il le relâcha. Il avait, en effet, guéri sa femme mourante.

Et il s'en alla à sa place accoutumée et fit ses œuvres accoutumées. Et comme plus de peuple s'assemblait encore autour de lui, il s'illustra par son activité plus que tous.

Les docteurs de la Loi furent empoisonnés par l'envie et ils donnèrent trente talents à Pilate pour qu'il le tuât. Et celui-ci ayant pris l'argent laissa à leur volonté d'exécuter eux-mêmes leur dessein. Et ceux-ci le prirent et le crucifièrent, contrairement à la loi de leurs pères.

Après ce passage est racontée l'affaire de l'aqueduc construit par Pilate avec l'argent sacré, affaire qui amena une seconde émeute réprimée par Pilate.

V

II, 11, 6. Après la mort d'Agrippa, la version russe omet le fils en bas âge (Agrippa II) laissé par celui-ci et continue ainsi :

Claude ayant de nouveau envoyé dans ce pays ses gouverneurs Cuspius Fadus et Tibère Alexandre, tous deux conservèrent la paix au peuple en ne tolérant pas qu'on s'écartât en rien des lois pures.

(1) Le Codex 770 porte : d'abattre les *soldats romains* et Pilate et de régner sur *nous* (Berendts).

(2) Codex 770 : *des peuples*.

Digitized by Google

Si quelqu'un s'écartait de la parole de la Loi, plainte était portée aux docteurs de la Loi. Le plus souvent on l'expulsait et on l'envoyait devant l'empereur.

Comme, au temps de ces deux, il se trouvait beaucoup de serviteurs du thaumaturge déjà cité et comme ils parlaient au peuple de leur maître, disant qu'il était vivant bien qu'il fût mort et : « Il vous affranchira de la servitude », beaucoup les écoutèrent et se mirent sous leurs ordres, non par souci de leur gloire, car c'étaient de petites gens, les uns simples cordonniers, les autres fabricants de sandales et autres artisans.

Quels merveilleux miracles ils accomplissaient : en vérité, tout ce qu'ils voulaient !

Comme ces nobles gouverneurs (1) voyaient le peuple séduit, ils délibérèrent avec les docteurs de la Loi de les saisir et de les tuer, car les petites choses ne sont plus petites quand elles s'étendent.

Mais ils eurent honte et s'effrayèrent des miracles, disant : « Il n'est pas naturel que de tels prodiges se produisent (2). Mais, s'ils ne proviennent pas d'un décret de Dieu, ils seront bientôt dissipés. »

Et ils leur donnèrent congé d'agir selon leur volonté.

Mais ensuite, importunés par eux, ils les envoyèrent les uns devant l'empereur, les autres à Antioche, d'autres dans des pays lointains, pour tirer l'affaire au clair. Mais Claude éloigna les deux gouverneurs et envoya Cumanus.

VI

V. 5, 2. Dans la description du Temple, après les mots : « Il y avait des écriteaux qui avertissaient de la loi de pureté, les uns en lettres grecques, les autres en latines, *les autres en hébraïques* (3) afin qu'aucun étranger ne pénétrât dans l'intérieur ; car ils l'appelaient le Saint et on y montait par quatorze degrés (4) ».

(1) La version russe suppose que Cuspius Fadus et Tibère Alexandre étaient procurateurs *ensemble*.

(2) Le *Codex* 279 658 des Archives de Moscou porte : Ce n'est pas par empoisonnement (séduction) que de tels prodiges se produisent.

(3) Le grec porte seulement : les unes en lettres grecques, les autres en latines.

(4) Le Codex des Archives fait commencer l'addition après la phrase suivante : « *Et la partie supérieure était construite en carré* » (Behrendts).

Digitized by Google

Et au-dessus de ces écriteaux il y avait un quatrième écriteau, dans ces lettres-là, (1) portant : « Jésus n'a pas régné en roi, il a été crucifié par les juifs pour avoir annoncé la destruction de la Ville et la désolation du Temple. »

VII

V, 5, 4. Dans la suite de la description du Temple, après les détails sur le voile :

Avant cette génération ce voile (2) était entier parce que le peuple était pieux, mais depuis il était lamentable à voir. Il s'était en effet soudainement déchiré lorsque par corruption ils avaient livré à la mort le bienfaiteur, l'homme (3) et celui qui par ses actes n'était pas un homme.

Et l'on pourra rapporter beaucoup d'autres signes effroyables qui se produisirent alors.

Et l'on disait que celui-là après avoir été tué et enseveli n'avait pas été trouvé dans le tombeau.

Les uns maintenant prétendent qu'il est ressuscité, les autres qu'il a été volé par ses amis. Mais j'ignore qui a raison. Car un mort ne peut pas ressusciter de lui-même ; il le peut seulement à l'aide de la prière d'une autre juste, sauf si c'est un ange ou quelqu'une des puissances célestes ou quand Dieu lui-même apparaît comme un homme (4) et accomplit ce qu'il veut et converse avec les hommes et tombe et se couche et ressuscite conformément à sa volonté.

Mais d'autres disaient qu'il était impossible de le voler, parce qu'on avait mis des gardes autour de son tombeau : trente Romains et mille Juifs.

Voilà ce qu'on dit du voile. Il y a aussi des dires contre son déchirement.

Ensuite continue la description du Temple.

(1) En lettres hébraïques.

(2) Le mot est en grec dans la version russe : *Katapetasma*.

(3) Le grec portait peut-être : le fils de l'homme (Gœthals).

(4) Le Codex des Archives porte : *quand Dieu lui-même est apparu comme s'il était un homme* (Berendts).

Digitized by Google

VIII

VI, 5, 4. A propos de l'oracle ambigu : « En ce temps-là un homme de ce pays commandera à toute la terre. » (1).

Or les uns y voyaient Hérode, les autres le thaumaturge crucifié Jésus, d'autres enfin Vespasien.

***

De ces huit passages qui sont insérés dans la traduction russe de la *Guerre des Juifs* il convient de rapprocher les deux passages très connus, relatifs à Jésus, qui sont insérés dans notre texte grec des *Antiquités juives.*

A.

Antiquités juives XVIII, 3. 3. Après le récit de l'émeute provoquée, sous Pilate, par l'affaire de l'aqueduc... « Beaucoup périrent sur place, les autres s'enfuirent blessés. Ainsi finit l'émeute. »

Et paraît (2) en ce temps Jésus, homme sage, s'il faut toutefois le dire homme. Car il fut faiseur d'actes merveilleux, instructeur d'hommes qui acceptent avec plaisir la vérité et il s'attira beaucoup de juifs, beaucoup aussi du monde grec. Ce fut le Messie. Et Pilate, sur la dénonciation des premiers de chez nous, l'ayant condamné à la croix, ceux qui l'avaient aimé auparavant ne cessèrent pas. Car il leur apparut, le troisième jour, de nouveau vivant, les divins prophètes ayant dit de lui cela et dix mille autres étonnantes choses. Jusqu'à présent encore n'a pas disparu la race des chrétiens, nommée d'après lui.

Vient le récit d'un « autre terrible coup » pour les Juifs : l'envoi en Sardaigne de quatre mille Juifs de Rome...

(1) L'addition se trouve dans le Codex des Archives (Berendts).

(2) Γίνεται, au présent, verbe curieux qui remplace ἦν δέ, forme habituelle de Josèphe pour introduire un personnage inconnu : *Ant.* IX. 239 (Naoum) XV, 373 (Manaem) etc. (Linck).

Digitized by Google

B.

XX, 9, 1. Le grand prêtre Hanan le jeune « fit siéger le Sanhédrin et comparaître devant lui

le frère de Jésus qu'on appelait Messie (1), nommé Jacques et quelques autres... »

***

Lorsqu'il fit connaître, en 1906, les additions de la traduction russe au texte grec de la *Guerre des Juifs* Berendts se demanda si elles ne pourraient pas, en partie du moins, émaner de Josèphe lui-même.

Cette suggestion fut repoussée par trois hommes qui faisaient autorité en matière d'histoire juive, d'exégèse du Nouveau Testament et d'histoire des apocryphes chrétiens. Emil Schürer (2), Oskar Holtzmann et Walter Bauer s'accordèrent pour voir dans les additions de la version russe de simples interpolations chrétiennes. C'est à ce titre qu'elles sont citées, en douze endroits, dans le livre classique de W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingue*, 1909 (3).

Perdu en première instance, le procès fut porté en appel. Dans une brochure intitulée *Josèphe témoin de Jésus* parue à Bruxelles et à Paris, en 1909, Augustin Gœthals soutint que, sauf trois retouches chrétiennes, les additions étaient bien de Josèphe. Mais la même année parut le livre de Frey, *Der slavische Josephusbericht* (Dorpat et Leipzig, 1909) qui montrait fortement contre Berendts que les huit additions formaient un tout homogène et provenaient toutes de la même main. Il donnait des arguments nouveaux contre l'attribution à Josèphe.

L'argumentation de Frey convainquit Gœthals. Celui-ci se rétracta dans une deuxième brochure intitulée *Jean précurseur*

(1) Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, comme dans Matth. I, 16.

(2) *Theol. Lit. Zeit.* 28 avril 1906.

(3) Pages 101, 102, 103, 156, 198 s., 220, 246, 365 n. 2, 463, 482 n. 2, 511, 535 s.

Digitized by Google

de Jésus, Bruxelles et Paris 1911, à laquelle il mit comme épigraphe : *Errando discimus*. Il reconnut que ce qu'il avait dit d'une attribution possible à Josèphe « était erroné et doit être rectifié » (p. 11). Il admit néanmoins que les additions slaves représentaient une tradition ancienne. Dans cette brochure et celle qui suivit (*Jésus à Jérusalem*, Bruxelles et Paris 1912) il essaya de s'appuyer sur ces additions pour reconstituer la vie de Jean-Baptiste et de Jésus. Mais il ne fut pas suivi.

Récemment M. Robert Eisler a porté en cassation le procès perdu en première instance et en appel. Les procès scientifiques sont éternellement ouverts et on ne peut que gagner à en reviser les considérants.

***

Le premier point à reconnaître est celui que Frey a établi : l'homogénéité des huit additions. Le passage II-III renvoie au passage I (*cet homme dont nous avons écrit plus haut...*) ; le passage V au passage IV (*le thaumaturge déjà cité*) ; le passage VII au passage IV (*le bienfaiteur, celui qui n'était pas un homme*) ; le passage VIII aux passages IV et V (*le thaumaturge crucifié*). Il est à remarquer que sauf au dernier endroit, Jésus est partout désigné par une périphrase sans être nommé. Le Roi-Messie est désigné aux passages I et VI par le même terme russe (*tsar*). Le même style, la même lourde crédulité à l'égard des miracles, se retrouvent du premier au dernier.

La constatation doit s'étendre aux deux passages des *Antiquités*. Le passage B renvoie au passage A (*Jésus appelé Messie*). Et le passage A a une analogie évidente avec le passage IV (IV. *En ce temps parut un homme, s'il convient de l'appeler un homme... Il opérait des miracles étonnants et puissants... Les chefs des Juifs... allèrent prévenir Pilate.* — A. *Et parait en ce temps Jésus, homme sage, s'il faut toutefois le dire homme. Car il fut faiseur d'actes merveilleux... Sur la dénonciation des premiers de chez nous...*). Les deux passages sont évidemment écrits en regard l'un de l'autre.

Digitized by Google

Le passage A des *Antiquités* se présente comme un résumé du passage IV de la *Guerre des Juifs*. Le principal intérêt des additions à la *Guerre* est justement d'éclairer le fameux passage des *Antiquités*, si souvent discuté.

Si l'on examine le contexte, on voit qu'il est généralement mal lié au texte. Le passage VII, en particulier, s'insère très mal dans la description du Temple. On ne se représente pas Josèphe interrompant sa description pour disserter sur la résurrection de Jésus. Au contraire un interpolateur chrétien était bien tenté de dire, à propos du voile du Temple, ce qu'il savait des prodiges qui accompagnèrent la mort de Jésus et de la garde qui fut mise au tombeau pour prouver la résurrection.

Les passages parallèles IV et A, sont insérés dans des énumérations qui ne les comportent pas : le premier entre deux répressions des Juifs par Pilate, le second entre deux malheurs des Juifs arrivés sous Tibère. L'histoire de Jésus est d'un autre ordre et d'un autre ton. Les Juifs n'y sont pas victimes mais dénonciateurs et bourreaux. Elle fait disparate.

Si l'on vient enfin à l'examen intrinsèque des passages, on y découvre sans peine les doctrines théologiques, les erreurs historiques, les inventions apologétiques et les fictions romanesques qui florissaient à l'âge d'or des apocryphes chrétiens, c'est-à-dire à la fin du IIe et au IIIe siècle (1).

I. *Doctrines théologiques.*

A la fin du IIe siècle Praxéas et Noët propagèrent la doctrine *monarchienne* ou *patripassienne*, d'après laquelle c'est le Dieu

(1) Les additions à Josèphe ont été connues de l'auteur d'une Discussion religieuse soi-disant tenue à la cour des Sassanides. On y lit : « Josèphe a parlé du Christ comme d'un homme juste et bon, manifesté par la grâce divine au moyen de miracles et de signes et qui a fait du bien à beaucoup. » (Bratke, *Das sogennante Religionsprach am Hofe der Sassaniden*. T. U. N. F. 43. Leipzig, 1899, p. 36, cité par Goguel, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1925, p. 36). L'expression « qui a fait du bien à beaucoup » rappelle exactement le *bienfaiteur* des passages IV et VII.

Digitized by Google

unique, Dieu le Père, qui est apparu sous les traits de Jésus, qui a vécu parmi les hommes et qui a subi la Passion. Cette doctrine, combattue par Tertullien et par Hippolyte, paraît avoir été adoptée par les papes Zéphyrin et Calliste. Elle a teinté les prologues *monarchiens* à la traduction latine des évangiles (1).

Elle a inspiré des additions à la traduction grecque de deux livres juifs, dont l'original hébreu est perdu : le livre de Baruch et les Testaments des douze patriarches.

Au livre de Baruch, après une description assez magnifique du Dieu qui a créé les étoiles, on lit ce verset inattendu : « *Après cela il a apparu sur la terre et il a conversé parmi les hommes.* » Tout le monde s'accorde à reconnaître ici une addition *monarchienne*, dans l'esprit de la christologie de Noët.

Plusieurs additions semblables ont été faites aux Testaments des douze patriarches, par exemple dans le Testament de Siméon (VII, 7) : « Je louerai le Très-Haut pour ses prodiges *parce que Dieu ayant pris un corps et ayant mangé avec les hommes a sauvé les hommes.* »

Or le passage VII contient une déclaration nettement *monarchienne, patripassienne* : « Car un mort ne peut pas ressusciter de lui-même, il le peut seulement à l'aide de la prière d'un autre juste, sauf si c'est un ange ou quelqu'une des puissances célestes ou *quand Dieu lui-même apparaît comme un homme et accomplit ce qu'il veut et converse avec les hommes et tombe et se couche* (pour éviter de dire : meurt) *et ressuscite conformément à sa volonté.* » On peut dire que ces lignes sont signées et datées. Elles sont d'un chrétien attaché à la doctrine *monarchienne*. Il fait professer par Josèphe que si Jésus est ressuscité (ce que tout chrétien croit) et s'il n'a pas été ressuscité par l'intercession d'un juste (ce que personne ne prétend) il faut qu'il soit ou un ange ou Dieu lui-même sous forme humaine. Or, au passage IV, le même Josèphe a déclaré : « Considérant l'ensemble

(1) P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*. Leipzig, 1896 (*T. U.* 15, 1).

Digitized by Google

de son essence, je ne l'appellerai pas un ange. » Le lecteur qui rapprochera les deux morceaux conclura que le cas de Jésus est donc le cas du Dieu unique s'incarnant, conversant avec les hommes, souffrant, mourant, ressuscitant. Les deux passages sont coordonnés. Ils émanent tous deux d'un *patripassien* écrivant entre 190 et 250.

La doctrine est préparée dès le passage I où Jean-Baptiste annonce que le Très-Haut règnera *seul* et pourtant qu'un roi sera donné. Contradiction apparente qui est résolue par le *monarchianisme*. Sous les traits du Messie, c'est le Très-Haut lui-même qui règnera.

La doctrine est exprimée à mots couverts dès que Jésus est présenté, dans les deux passages parallèles IV et A. Dans la *Guerre* il est dit : « En ce temps parut un homme, *s'il convient de l'appeler un homme* » ; dans les *Antiquités*: « homme sage, *s'il faut toutefois le dire homme.* » La *Guerre* ajoute plus clairement: « Son apparition était *plus qu'humaine*... Ses œuvres étaient *divines*... Il ne m'est pas possible de l'appeler *un homme*... Je ne l'appellerai pas non plus *un ange*... Il opérait tout par *parole et commandement*... Il opérait tout *par parole seulement*... Il accomplissait *par la parole* tout ce qu'il voulait. » Cette façon de faire tout par la parole est celle du Dieu qui se contenta de dire : Que la lumière soit ! Et la lumière fut. On en conclura que Jésus n'est autre que Dieu lui-même sous l'apparence humaine.

II. *Erreurs historiques.*

Une erreur historique propre aux chrétiens est celle qui concerne le premier mari d'Hérodiade. Nous savons par Josèphe (*Ant.* XVIII, 136) ceci : il s'appelait Hérode ; il eût une fille nommée Salomé qui épousa le tétrarque Philippe ; de son vivant, sa femme divorça de lui pour épouser le tétrarque Hérode Antipas. Les chrétiens ont confondu le premier mari d'Hérodiade avec son gendre. Ils ont donné Philippe pour premier mari à Hérodiade et ont ainsi laissé Salomé sans mari.

Digitized by Google

Cette erreur se trouve déjà dans l'évangile de Marc (VI, 17). Elle est reproduite et développée dans plusieurs apocryphes chrétiens, entre autres dans un apocryphe conservé en traduction copte et publié par E. Révillout sous le titre inexact d'Evangile des douze Apôtres (1). C'est en réalité un récit de la vie et de la résurrection de Jésus attribué au juif Gamaliel. Il y est raconté comment Hérode Antipas accusa Philippe devant Tibère, se fit attribuer la tétrarchie de Philippe et lui prit sa femme. (En réalité Philippe mourut âgé, en 34, et trois ans après sa mort, sa tétrarchie fut attribuée à Agrippa).

Or le passage II-III du Josèphe russe commet l'erreur chrétienne typique. Il donne Philippe pour premier mari à Hérodiade. A cette erreur initiale il en ajoute d'autres. Il suppose, avec Tertullien (*Adv. Marc.* IV, 34), que Philippe était mort avant que Hérode prît sa femme, Hérodiade. Il suppose que du premier lit étaient nés quatre enfants. Il suppose que Philippe était un prince vénal alors que d'après Josèphe (*Ant.* XVIII, 4, 6) ce fut un prince juste et intègre. Il fait coïncider l'installation d'Agrippa dans la tétrarchie de Philippe, qui eut lieu en 37, avec le second mariage d'Hérodiade qui eut lieu une dizaine d'années auparavant. Le Josèphe russe prend autant de libertés avec l'histoire que le pseudo-Gamaliel.

Il donne à la prédication révolutionnaire de Jean-Baptiste une durée d'une trentaine d'années, puisqu'il fait comparaître Jean-Baptiste devant Archélaüs, qui fut déposé en l'an 6 et qu'il le fait encore parler après la mort de Philippe survenue en 34. C'est difficile à admettre. Gœthals a supposé qu'un mot grec avait été mal lu. Le texte porte : « Comme ils l'avaient conduit devant *Archélaüs* et que les docteurs de la Loi s'étaient assemblés, ils

(1) E. Révillout, *Les Apocryphes coptes* I et II dans *Patrol. orient.* II, 2 et IX, 2 (Paris, 1904 et 1913). A corriger par la recension de A. Baumstark. *Rev. Biblique*, t. III, 1906, p. 245-265. A compléter par P. Lacau, *Fragments d'apocryphes coptes* (*Mém. de l'Inst. fr. d'arch. orient. IV*), Le Caire, 1904, p. 108 et par E. Galtier, *Le Martyre de Pilate* (*Mém. de l'Inst. fr. d'arch. orient, XXVII*), Le Caire, 1912.

Digitized by Google

l'interrogèrent... ». Jean-Baptiste est conduit devant l'ethnarque et pourtant c'est le Sanhédrin qui l'interroge. Au lieu de πρὸς τὸν ἀρχέλαον il y avait probablement dans le texte primitif πρὸς τὸν ἀρχιέρα, devant le grand-prêtre, ce qui entraînait naturellement la convocation du Sanhédrin.

Mais si cette conjecture très plausible est admise, elle est fatale aux additions russes. En effet, l'erreur est d'un copiste, non de l'auteur primitif. Or, dans la version russe, le passage est accroché au règne d'Archélaüs. Donc l'erreur de lecture a été faite avant que le passage fût inséré là et le passage n'est sûrement pas de Josèphe.

Au passage V, est-il besoin de faire observer que Cuspius Fadus et Tibère Alexandre n'ont pas été procurateurs ensemble, mais l'un après l'autre? Cette erreur grossière, à laquelle Josèphe ne donne aucune base est d'un homme bien inattentif et bien ignorant.

III. *Inventions apologétiques.*

A propos de la garde mise au tombeau de Jésus, M. Goguel exprime l'opinion générale des critiques quand il écrit: « C'est un exemple caractéristique de récit imaginé, de bonne foi certainement, pour répondre aux objections des Juifs. Ceux-ci expliquaient la découverte du tombeau vide par une visite nocturne des disciples qui auraient enlevé le corps de leur maître. On leur répond que toutes les mesures utiles ont été prises pour empêcher une semblable manœuvre. » (*Jésus de Nazareth*, Paris 1925, p. 234).

Cette invention apparaît dans un seul évangile, celui de Matthieu (Ch. XXVII et XXVIII). Une garde juive scelle le tombeau et veille. Le lendemain les princes des prêtres donnent force argent aux soldats et leur disent: Publiez que vous vous êtes endormis et que les disciples ont enlevé le corps.

L'invention a été développée dans les apocryphes. L'Evangile de Pierre envoie au tombeau une garde romaine commandée par le centurion Pétronius et, avec elle, les Anciens des Juifs et les

Digitized by Google

Scribes. Les soldats placent sept sceaux et montent la garde deux à deux. Ils voient de leurs yeux la résurrection ; Pétronius la raconte à Pilate. Dans le pseudo-Gamaliel il y a quatre soldats. Ils sont achetés par les Juifs mais Pilate les interroge, les convainc de contradiction et devient à leur place le garant de la résurrection. Dans le récit prêté au juif Nicodème, qu'on appelle inexactement *Acta Pilati*, il y a une garde de cinq cents soldats romains.

Dans le passage VII du Josèphe russe la garde devient formidable : trente Romains et mille Juifs ! Devant un tel déploiement de veilleurs, il sera impossible de parler d'un vol des disciples.

Une autre idée chère aux apologistes, c'est que Jésus a été crucifié par les Juifs, non par les Romains. Invraisemblance, puisque la crucifixion n'était pas un supplice juif (1). Invraisemblance qu'il fallait soutenir, parce que les magistrats romains, dont Tacite est le type, étaient portés à alléguer que si le fondateur du christianisme a été légalement condamné par un magistrat romain et légalement supplicié, c'était, dans les procès contre les chrétiens, un terrible précédent.

L'Evangile de Matthieu essaie de rendre Pilate étranger au supplice de Jésus et matérialise cette idée en montrant Pilate qui se lave les mains. L'Evangile de Pierre ajoute : « Mais aucun des juifs ne se lava les mains, ni Hérode, ni aucun des juges... Et alors le roi Hérode ordonna de se saisir du Seigneur. » Ici c'est donc le juif Hérode, non le romain Pilate, qui ordonne le supplice de Jésus.

De même dans le pseudo-Gamaliel ce sont les soldats d'Hérode qui crucifient Jésus ; Pilate, déjà chrétien dans son cœur, déjoue les intrigues des Juifs, avant d'être martyrisé pour sa foi chrétienne. Tertullien a recueilli une fable semblable (*Pilatus et ipse jam pro sua conscientia christianus. Apolog.* 21). Le même Tertullien, le pseudo-Barnabé, Méliton de Sardes, Irénée, Origène,

(1) C'est pourquoi le prétendu Josèphe dit : le crucifièrent *contrairement à la loi de leurs pères.*

Digitized by Google

Cyprien, Hippolyte, l'interpolateur du Testament de Lévi, les auteurs de la légende d'Abgar, du *Kerygma Petri*, des *Acta Petri et Pauli*, le gnostique Apelles affirment que ce sont les Juifs qui ont crucifié Jésus (1).

Mais le prétendu Josèphe du passage IV est plus fort qu'eux tous ! Chez lui Jésus est formellement acquitté par Pilate et complètement remis en liberté. Telle est l'issue du procès légal. Plus tard Pilate reçoit trente talents des docteurs de la loi et les laisse exécuter eux-mêmes leur projet. Ils crucifient Jésus « contrairement à la loi de leurs pères. » Il n'y a plus là que la prévarication d'un magistrat indigne et un simple assassinat commis par les Juifs. Le juif Josèphe en est garant.

Ce n'est pas suffisant. Une inscription officielle, écrite en hébreu et fixée à l'entrée même du Temple énonçait textuellement : « Jésus a été crucifié *par les Juifs*. » Josèphe en témoigne (passage VI). Voilà l'aveu, aussi éclatant que possible, écrit par les Juifs eux-mêmes, que ce sont eux qui ont crucifié Jésus. Et voilà un récit, avec pièce épigraphique à l'appui, qui donne enfin pleine satisfaction aux apologistes !

Mais il fallait répondre à une autre sorte d'objection. Les Juifs pouvaient dire : « Vous n'avez plus à attendre de royaume messianique ! Votre royaume messianique a eu lieu. Il a été inauguré, selon vous, conformément à la prophétie de Zacharie, par l'entrée triomphale à Jérusalem, sur un âne. Piteux royaume qui n'a duré que quelques jours mais qui enfin s'est produit ! » Il fallait marquer fortement que le Royaume n'avait pas eu lieu, que Jésus n'avait pas encore régné.

C'est pourquoi dans le quatrième évangile, quand on veut faire Jésus roi (VI, 15) il s'échappe dans la montagne. Et quand Pilate (Ch. XVIII) lui demande sans ambages : Es-tu le roi des Juifs ? il répond nettement : Mon royaume n'est pas de ce monde. Le Royaume, veut-il dire, n'est pas de cet âge-ci, mais de l'âge futur. Il est donc encore à venir.

(1) W. Bauer, *Das Leben Jesu...*, p. 199-201.

Digitized by Google

Dans le pseudo-Gamaliel on vient avertir Jésus sur la montagne que les Romains le cherchent pour le faire roi, à la place de Philippe. Les apôtres disent : Seigneur, c'est une joie pour nous qu'on te fasse roi ! Mais Jésus *refuse*.

Dans le passage IV du Josèphe russe ce sont les serviteurs de Jésus qui lui enjoignent de se faire roi. Là encore le récit a pour but d'amener le refus formel de Jésus. Et pour que le fait que Jésus n'avait pas régné, fût indiscutable, l'inscription officielle du Temple portait : « *Jésus n'a pas régné en roi,* il a été crucifié par les Juifs pour avoir annoncé la destruction de la Ville et la désolation du Temple. » De cette pierre inscrite, l'auteur fait trois coups. Elle dit trois choses très utiles aux chrétiens : 1° le royaume messianique n'est pas encore venu ; 2° Jésus a été supplicié par les Juifs ; 3° il était vrai prophète puisqu'il a annoncé ce qui s'est réellement produit en 70. Quel dommage que personne autre que le Josèphe douteux n'ait vu cette belle inscription!

Le déchirement du voile du Temple à la mort de Jésus est un symbole qu'on a détourné de son sens primitif pour en faire une arme contre les Juifs. Dans l'Epître aux Hébreux (X. 19-21) c'est un pur symbole, qui n'est encore aucunement historicisé. Jésus, en offrant son propre sang, passe à travers le καταπέτασμα et ouvre ainsi aux siens l'accès du sanctuaire éternel. Mais dans le Testament de Benjamin (IX) le déchirement du voile devient le signe matériel que l'Esprit de Dieu quitte le Temple à jamais, pour se répandre dans toutes les nations. L'Evangile aux Hébreux traduisait la même idée en remplaçant le déchirement du voile par la fracture du grand linteau (*supraliminare*) de la porte du Temple.

Le passage VII du Josèphe russe fait certifier par Josèphe que le καταπέτασμα s'est « soudainement déchiré » à la mort de Jésus, parmi d'autres « signes effroyables. » On en conclura, au bénéfice des chrétiens, que l'Esprit de Dieu s'est définitivement retiré des Juifs.

Le discours en faveur des chrétiens que les Actes des Apôtres

Digitized by Google

(ch. V) prêtent à Gamaliel a ce but, selon Loisy (1) : « montrer ce qu'aurait dû être l'attitude des autorités juives devant le mouvement chrétien et les condamner par ce prétendu témoignage d'un de leurs docteurs les plus réputés. » L'opinion soutenue dans les Actes par Camaliel : « Si cette entreprise est des hommes, elle s'effondrera, mais si elle est de Dieu vous ne pourrez l'abattre » a été mise par les *Acta Pilati* (V. 1) dans la bouche de Nicodème, à propos de Jésus : « Si ce qu'il fait est de Dieu, cela restera ; si c'est des hommes cela se détruira. »

Dans le passage V du Josèphe russe, elle est mise dans la bouche des gouverneurs Cuspius Fadus et Tibère Alexandre : « Si ces prodiges ne proviennent pas d'un décret de Dieu, ils seront bientôt dissipés. » C'est là une facile invention, forgée sur le modèle de celle des Actes des Apôtres (2). Elle fait entendre que les miracles des chrétiens, puisqu'ils se sont continués, viennent d'un décret de Dieu.

IV. *Fictions romanesques.*

Les inventions dont s'est parée la légende de Jésus n'ont pas toutes un but positif. Certaines sont destinées seulement à rendre le récit plus dramatique ou plus pittoresque.

Un exemple typique de romanesque est le rôle que l'évangile de Matthieu (XXVII, 19) fait jouer à la femme de Pilate. L'évangéliste veut amener le procurateur à se laver les mains. Il y arrive par un détour délicat. Le femme de Pilate a été tourmentée en rêve au sujet de Jésus ; elle envoie dire à son mari en pleine audience de ne pas condamner Jésus. Ce qui fait dire à Renan : « Elle avait pu entrevoir le doux Galiléen de quelque fenêtre du palais, donnant sur les cours du Temple. Peut-être le revit-elle en songe et le sang de ce beau jeune homme qui allait être versé lui donna le cauchemar. » (*Vie de Jésus*, p. 403). Le verdict de

(1) *Les livres du Nouveau Testament*, Paris, 1922, p. 483.

(2) Une autre réminiscence des Actes se trouvent quelques lignes plus haut : « Ils parlaient de leur maître, disant qu'il était vivant, bien qu'il fût mort » (*Actes*, XXV, 19 : *un certain Jésus mort que Paul disait être vivant*).

Digitized by Google

Loisy est plus sec : fantaisie romanesque (*Les livres du Nouveau Testament*, p. 331). C'est sans doute le bon.

La femme de Pilate a fait une belle carrière dans les apocryphes. On lui a donné un nom : Claudia Procula. Le pseudo-Gamaliel lui fait prophétiser la résurrection de Jésus. Les *Acta Pilati* (ch. II) en font une prosélyte juive, la *Parodosis* de Pilate une martyre chrétienne (1). Quand on la rencontre dans un texte, c'est un bon signe qu'on est dans le roman.

Or on la rencontre justement au passage IV du Josèphe russe. Mourante, elle est guérie par Jésus. Et c'est pourquoi Pilate acquitte et relâche Jésus. La maladie est aussi bien trouvée que le songe.

De même le rêve de Philippe, au passage II-III, fait partie comme la danse de Salomé de Marc (ch. VI) du cycle romanesque d'Hérodiade.

Pour apprécier dans son ensemble le récit du Josèphe russe, il faut se rappeler tout le roman de Jésus qui est mis sous la plume de Gamaliel. Tibère, informé des miracles de Jésus, veut le mettre sur le trône de Judée, à la place de Philippe et d'Hérode Antipas. Jésus se dérobe : Pilate approuve le projet mais Hérode s'y oppose. Hérode exige une livre d'or de chacun des notables juifs et donne une grande somme à l'envoyé de l'empereur, Carius. Les Juifs parviennent enfin à crucifier Jésus.

L'histoire mise sous la plume de Josèphe est différente, en ce qu'elle ménage moins Pilate, mais elle est au fond de même espèce. Jésus est entouré, de cent cinquante serviteurs : autant qu'autrefois Néhémie. Ils veulent le proclamer roi. Jésus *refuse* (c'est le point important). Pilate agit d'une façon plus conforme à son caractère. Il envoie ses soldats et fait abattre une multitude de peuple. Mais, en lisant cela, nous avons le sentiment confus de l'avoir lu ailleurs. Oui, nous l'avons lu, et le rédacteur l'a lu avant nous, aux *Antiquités* de Josèphe (XVIII, 85) où il est raconté qu'un agitateur messianique fit un rassemblement armé sur le

(1) M. Rh. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 155.

Digitized by Google

mont Garizim, que Pilate envoya ses soldats et qu'il fit tuer un grand nombre des émeutiers. Le rédacteur s'est borné à remplacer le mont Garizim par le mont des Oliviers.

Ensuite Pilate *acquitte* Jésus (nouveau point important). Mais les Juifs lui donnent trente talents, comme dans Matthieu ils donnent force argent aux gardes, comme dans Gamaliel Hérode donne une grosse somme à Carius ; l'achat des consciences est un ressort banal dans ce genre de romans. Et (point essentiel) ils crucifient *eux-mêmes* Jésus.

Les trente talents de Pilate viennent des trente deniers de Judas. Ils sont simplement proportionnés au grade.

En résumé, l'histoire de Jean-Baptiste et de Jésus que nous présentent les additions russes au texte grec de Josèphe contient trop d'intentions théologiques, d'erreurs historiques, d'inventions apologétiques et de pures fictions pour qu'on en puisse attribuer la moindre parcelle à Josèphe.

Elle est à mettre à côté des histoires narrées par le faux Gamaliel et par le faux Nicodème. Sous une forme diverse les trois récits répondent à une même nécessité. On a senti le besoin de faire authentiquer par des Juifs la légende évangélique. Pour rendre la chose un peu vraisemblable il fallut leur prêter un récit un peu libre, qui pût sembler indépendant de la narration canonique. L'effort fut au-dessus du talent des pieux faussaires.

Du récit, assez grossièrement élaboré, du pseudo-Josèphe il faut répéter ce qu'en a dit Walter Bauer (p. 198) : « Qu'il soit sorti de la plume de Josèphe, il n'est absolument pas question. Trop évidemment il porte la marque de fabrique apocryphe. »

Paul-Louis Couchoud.

Digitized by Google

ZEUS « DIEU DU CIEL SOMBRE »

Le 22 juillet 1914, M. A. B. Cook publiait, — comme premier tome d'une étude qui devait être consacrée à Zeus, maître de l'Olympe hellénique, un fort volume (1), — dont l'épigraphe explicative empruntait un vers théocritéen des Νομεῖς (2) :

« χώ Ζεὺς ἄλλοκα μὲν πέλει αἴθριος, ἄλλοκα δ' ὗει ».

Les événements de l'Europe n'annonçaient que trop, alors, le déchaînement des pouvoirs d'un dieu plutôt irrité; et ce fut pourquoi, sans doute, la copieuse exégèse dont bénéficiait Zeus « le Brillant » n'obtint pas, en France du moins (3), toute l'attention qu'elle eût méritée. Le premier des dieux grecs a été lui aussi une victime de la guerre! Est-ce pour justifier les « réparations » attendues que M. A. B. Cook a poursuivi imperturbablement, et mené si vite, si heureusement, à terme, son vaste dessein ? Deux autres gros livres, représentant la seconde partie de l'entreprise, ont paru en 1925 (4) ; ils complètent maintenant l'œuvre, le

(1) *Zeus, a study in ancient religion*, par A. B. Cook, I, 1914 (*Zeus god of the bright sky*); XLIII + 885 p.; Cambridge University Press, London.

(2) IV, 43 (Théocrite).

(3) Ni même en Allemagne, à ma connaissance. Plusieurs comptes-rendus importants ont paru, du moins, en Angleterre même : p. ex., *Journ. hellen. Studies*, XXXV, 1915, p. 149-151 (G. F. H.).

(4) *Zeus*, etc.; vol. II, 1925 (*Zeus god of the dark sky, thunder and lightning*; I, text and notes, XLIII + 858 p.; II, Appendixes and index (p. 859-1397), Cambridge University Press, London.

Digitized by Google

« Zeus du ciel sombre » restant peut-être d'ailleurs, hélas ! à l'époque actuelle, le moins... inattendu pour des Européens.

Comment ne pas admirer un tel effort? On est d'autant moins surpris de l'importance du monument élevé, à Cambridge, au coryphée du polythéisme classique, qu'on aperçoit, à travers l'ouvrage complet, Zeus en sa *cour*, accompagné de bien des assesseurs. Si M. A. B. Cook ne nous a pas donné, de 1914 à 1925, une complète encyclopédie de la religion grecque, — ce n'était tout de même pas son programme, — il a tant fait, du moins, que nous obtenons par lui, au passage, des clartés, sur les dieux, les sujets les plus divers. Grâce aux *Indices*, les trois volumes sont comme un dictionnaire partiel de mythologie comparée, où tout helléniste trouvera profit à mettre au point, aujourd'hui, les dépouillements — alors quasi exhaustifs —, dont il bénéficia, il y a vingt ans, grâce au précieux *Handbuch* de O. Gruppe (1). Rien d'aussi ample n'a paru dans l'intervalle en France, et les synthèses de cet ordre ne tentent plus guère. Souhaitons donc que M. A. B. Cook, s'il le peut, trouve à écrire à nouveau, tout aussi en détail, sur les autres dieux grecs, encore nombreux : ceux du moins qu'il n'a point réussi à attirer dans son étude !

J'ai dit ailleurs, il y a quelques années, en traitant spécialement des cultes de l'Ionie du Nord, ce qui paraît être le danger des répertoires trop généraux, à la manière de O. Gruppe : le recueil de faits offert n'est pas toujours aussi objectif qu'il faudrait pour que l'historien des religions pût y puiser sans contrainte. Depuis que j'exposais mes réserves, par exemple contre le « panhellénisme » exclusif du savant allemand (2), le progrès de la préhistoire hellénique ne semble pas avoir rendu vaines de telles critiques ; et ce n'est point être tendancieux que de noter ici combien,

(1) *Griech. Mythol. u. Religionsgeschichte*, 2 t., Munich, 1906 et suiv.
(2) *Éphèse et Claros*, 1922, XLI, 165 sqq., 545 sqq., et *passim*.

Digitized by Google

de plus en plus, le patrimoine d'idées religieuses qui a constitué le fonds complexe du polythéisme grec nous apparaît mêlé d'héritages préliminaires, plus ou moins lointains, voire, à toute date, d'influences allogènes. On n'étudiera sans doute plus guère les religions helléniques qu'en les replaçant, historiquement, *dans l'espace oriental*, là où la plupart se formèrent; en notant, ainsi, pas à pas, les emprunts et les réactions. De ce point de vue, la « synthèse discursive » qui nous est maintenant offerte par M. A. B. Cook a divers avantages. On voit qu'elle n'accepte à peu près aucun parti-pris extérieur ; il n'arrive sans doute plus à Zeus que depuis qu'il a cessé d'être maître des dieux... et des hommes, d'être aimé pour lui-même, dirait un voltairien. C'est au moins le cas dans l'étude qui vient de lui être consacrée en Angleterre. En cherchant à définir une double nature divine, liée à l'état changeant du ciel, l'enquêteur anglais n'a voulu vérifier *a priori* nulle thèse, même sociologique, cette fois; la manière dont il nous promène infatigablement à travers le monde antique, classique ou barbare, pour nous y faire observer tous les reflets du pouvoir olympien, lumière claire ou d'orage, nous est une bonne garantie. Il faut à l'historien des religions, le sens de la complexité, et Descartes, dont en France, nous honorons la méthode, trouvait déjà le gage de l'objectivité dans un complet dénombrement.

Cartésiens par tradition, nous estimons beaucoup, il est vrai, en France, l'ordonnance *logique*, qui peut ne point exiger le sacrifice des détails. Ce n'est guère être injuste que de constater combien l'étude générale de M. A. B. Cook, à ce point de vue, manque à nous satisfaire. Soumis aux fantaisies de l'association des idées, l'exposé y reste tout au long singulièrement vagabond, au point que ce n'est guère qu'en visitant l'*Index* ligne à ligne, qu'on peut être assuré de retrouver, çà ou là, ... l'essentiel. L'auteur a bien senti ce défaut, trop apparent; car, dans sa conclusion qu'il appelle

Digitized by Google

Révision (*Retrospect*), en fin de son second tome (1), il s'est soucié de nous fournir un fil d'Ariadne. Le fil d'Ariadne était un produit.... minoen, du moins; et tout historien pensera que pour l'histoire de Zeus en Grèce, il n'eût pas été mauvais, aussi, de nous faire commencer par la Crète, puisqu'elle est, chronologiquement, à la préface. Or, on découvrira avec surprise, que la Crète intervient surtout, au t. II, vers la page 505 ! La labyrinthe de M. A. B. Cook a quelques détours inquiétants. C'est noter que le meilleur de ma tâche peut être d'indiquer ici comment on s'y orientera, si l'on désire en sortir.

*
* *

Zeus « le Brillant » n'était, dit M. A. B. Cook, à l'origine, que la lumière du jour : le ciel, conçu d'une manière vivante, « zoïstique » ; conception dont les traces pourraient être discernées, çà et là encore, dans la période classique. Mais, dès avant l'époque homérique, et à partir d'alors, en tout cas, le ciel divin s'était transformé en un être animé, législateur réglant le temps, qui habitait dans la gloire de l'éther : ce fut le chef, plus ou moins reconnu, du panthéon classique. M. A. B. Cook exagère peut-être le succès obtenu par la pensée grecque dans l'effort qu'elle fit pour hiérarchiser le ciel, les dissensions de l'Olympe ayant répondu assez, et toujours, au particularisme des cités terrestres. A l'époque hellénistique, le Zeus des jours clairs devait être mis en rapport avec d'autres manifestations de l'éclat céleste, — soleil, lune, et étoiles.

(1) P. 840 sqq. Déjà, un compte-rendu anglais de la première partie, dans la *Westminster Gazette*, relevait avec humour l'abondance, un peu déconcertante, de l'information : « There is a lifetime's meat and drink for the classical archaeologist ». Cf. aussi *Journ. hellen. Studies*, XXXV, 1915, p. 149 : « Various reviews of this work have already appeared, and in more than one we seem to have met with the remark that one cannot see Mr. Cook's wood for his trees ».

Digitized by Google

La thèse ainsi exposée en 1914 appelait un complément, dont le vers des Νομεῖς suggère déjà la nature. Zeus, dieu du ciel qui n'est pas toujours brillant, — même en Grèce, — devint naturellement expression générale du *temps* : les changements atmosphériques soudains étant comme un signe angural (*diosemia*). Dans l'orage, quand tout était sombre, on voyait Zeus déchirer les cieux ; parfois, il avait coutume, croyait-on, de descendre en *Keraunos*, sous la forme de l'éclair aveuglant. Ce second aspect fut-il aussi antérieur à Homère ? Sans nul doute. P. 505 et suivantes de son étude nouvelle, M. A. B. Cook s'est avisé qu'on pouvait se référer là même à de plus anciennes conceptions, et il a été ramené ainsi vers l'Égéide, par où il eût fallu logiquement, je l'ai dit, commencer. — D'abord (1), dans une étude sur l'éclair arme de Zeus (avant la hache, l'épieu, l'épée), le savant de Cambridge note que les *astrapopelekia*, les *astropelekia* des néolithiques, — « haches-éclairs », selon les Grecs eux-mêmes, — précédèrent, et peuvent bien justifier le rôle étendu de la double-hache à l'époque minoenne, ou post-minoenne. Un anneau d'or de Mycènes montrera ce symbole sacré descendant du ciel. Une nouvelle explication du sarcophage d'Haghia Triada, si elle était acceptée (2), prouverait maintenant l'utilisation de la double-hache, à l'habitude, dans le culte crétois des arbres, des plantes. L'arme du dieu du ciel était, d'ailleurs, commune à travers l'île ; on la voit fichée sur les colonnes de stalactites de l'antre du Dikté, dans les piliers d'une chapelle à Cnossos;

(1) Je dois passer ici.... 500 pages, sur lesquelles nous reviendrons en temps voulu.

(2) P. 516 sqq. : M. A. B. Cook ne voit guère sur le sarcophage que rites agraires, et éléments mystiques « pré-dionysiaques ». Il y aurait bien à reprendre sur le détail de son interprétation, notamment pour les petits côtés, et pour le « mort » (?) figuré dans l'une des scènes de sacrifice, voire pour le rapport cherché avec le mythe de la réviviscence de Zeus en Dionysos-Zagreus. L'exégèse la plus traditionnelle, du moins, devra être révisée ; cf. aussi, R. Vallois, *Rev. Ét. anc.*, XXVIII, 1926, p. 121 sqq.

Digitized by Google

elle accompagna fréquemment la tête de taureau. Etait-elle plus spécialement attribut de la divinité mâle ? M. A. B. Cook le pense (p. 601), et l'on doit lui donner raison, même après la publication de certaine cornaline nouvelle, de Mycènes, qu'il n'a mentionnée que dans les *Addenda* de son étude (1) : car la déesse crétoise ne fut sans doute, à son tour, porte-hache, que par emprunt à son principal parèdre. Mais il est établi que nous n'avons guère de représentations de ce dieu, avant 1400. L'intaille inédite que le nouveau livre anglais fait connaître (p. 544, fig. 419), si elle est authentique, pourrait elle-même représenter plutôt un génie ptérophore. Qui ne sait que nous ne connaissons, dans la Crète minoenne, que des divinités aptères? S. A. Evans, maître des études crétoises, a récemment développé les ingénieuses raisons qui l'inclinent à considérer désormais le motif des ailes divines, dans l'art grec postérieur, comme né tardivement de l'interprétation fautive d'un double nœud sacré (2).

M. A. B. Cook n'hésite pas à identifier du moins le « dieu (?) » de la double-hache, avec Cronos, cruel époux de Rhéa, et il conjecture ici que les Grecs, interprétant son nom et son symbole, l'appelèrent plus tard le « pourfendeur ». Le Cronos homérique (ἀγκυλομήτης (3) : « à la lame courbe ? ») aurait passé sa *harpé* au Saturne italique. Il faudrait comparer par ailleurs la représentation asiatique d'un dieu hittite, au corps en forme de poignard, sur un rocher de Iasily-Kaïa. Mais tout cela n'est déjà plus guère que conjecture, et les comparaisons, de plus en plus larges, qu'a présentées ensuite l'auteur, avec les monnaies de Mallos et Byblos, avec celles d'Aké ou de Ptolémaïs, n'ajou-

(1) P. 1221 (fig. 1014). La hache de Mallia citée ensuite, et là même (renvoi à p. 632, n. 6), est décorée d'une *protomé* de panthère, comme il résulte des « taches » représentées *géométriquement* sur la robe de l'animal.

(2) *Journ. hellen. Studies*, XLV, 1925, 1, p. 1-75 (cf. p. 25).

(3) M. A. B. Cook traduit en effet : « à la lame courbe » (p. 549, n. 8), ce qui est fort hasardeux : plutôt μῆτις, pensée ?

Digitized by Google

tent rien, au contraire, au caractère, peu contraignant, de la principale démonstration. Revenons à la Crète : à l'âge de fer, le Cronos minoen peut avoir cédé sa place (1) au Zeus hellénique, autre dieu de l'orage, — et de tendances semblables —, dont la double-hache fut, elle-même, attribut à travers le monde ancien. M. A. B. Cook ne paraît pas s'être douté de l'appoint qu'eût ici donné à sa théorie un document grec bien connu, dont, semble-t-il, il n'a parlé nulle part. Dans le fronton le mieux conservé du temple d'Artémis, à Palaeopolis (Corfou), on voit une Gigantomachie où participe la Gorgone, figure centrale, dominant même les dieux. Zeus est aussi là, mais *sur le côté*, comme un parèdre encore un peu inférieur de la Déesse-mère, que Méduse symbolisa plus ou moins. Or, le Zeus de ce fronton de Corfou, occupé à terrasser un géant, reste imberbe, ainsi que le παῖς de l'Ida, voire l'adolescent des monnaies de Praesos; et le foudre qu'il brandit, si curieux, avait précisément gardé un aspect fort caractérisé de *labrys* (2). Rien ne se perdait là du passé minoen ; par ailleurs, on nous signale justement (3) qu'à Tarente, des « traits du ciel » en fer forgé, — traditionnellement liés au souvenir des premiers occupants crétois à travers la région des Iapyges, — furent repris précisément par un Zeus Kataibatès hellénique (4).

(1) En fait, notons-le ici, nous n'avons nulle trace de Cronos, semble-t-il, en Crète, mais déjà d'une *préfiguration* de Zeus lui-même, comme parèdre de la Terre-Mère : ce fut ce Krétagénès, dont la « vie » se localisait entre l'Ida, le Dicté et le Jouktas ; cf. tout ce qu'ajoute l'énorme *Appendix B* de Cook, à propos de « The Mountain-cults of Zeus », p. 868 sqq.

(2) Cf. Ch. Picard et Ch. Avezou, *Rev. archéol.*, 1911, II, p. 1-19 (cf. p. 5, n. 5).

(3) A. B. Cook, p. 559.

(4) M. A. B. Cook, pour l'étude qu'il a faite sur la diffusion du culte du Zeus Kataibatès, ignorait malheureusement le document qui atteste, à Thasos, la présence de ce dieu (*Bull. corr. hellén.*, XLVII, 1923, p. 537 ; cf. n. 3, *ibid.* ; pour Zeus Boulaios, à Thasos, également inconnu de M. A. B. Cook, cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1914, p. 288). P. 21-22, il n'est pas fait mention des *abata* de Délos et de leur rôle.

Digitized by Google

Du côté de l'Orient, selon la méthode historique, — qui eût pu être ici partout suivie sans dommage, — les sutures apparaissent assez clairement, entre le dieu du ciel, armé de la double hache, et certaines divinités « asianiques », au second millénaire déjà. La hache des Amazones était, comme on le pense bien, d'origine hittite : elle est portée déjà par le jeune dieu (du ciel?) dans la Procession d'Iasily-Kaïa, à Boghaz-Keuï, et par son successeur, l'Héraklès-Sandas, à Tarse. Nous pouvons nous fier ainsi, en général, à la tradition de Plutarque, qui montrait l'arme sacrée appartenant tour à tour aux Amazones, puis aux princes cariens et lydiens. C'est à bon droit qu'elle fut un jour replacée par Arselis de Mylasa dans la main de Zeus Labra(n)deus. Sur des monnaies de Thyateira, et de plusieurs villes lydiennes, la labrys a passé aussi au héros local — Tyrimnos, ou autre : tous héros qui, à l'époque gréco-romaine, tendirent, selon le syncrétisme général, à s'identifier avec Apollon et Hélios, dieux du ciel eux-mêmes. La Phrygie aussi a connu, en connexion avec les mêmes idées, un demi-dieu porteur de hache (Lairbenos, Lairmenos). Nulle part, en tous cas, le rapport avec Zeus n'aurait été plus apparent qu'en Carie, où nous connaissons, par des monnaies (1), des reliefs, le type cultuel de Zeus Stratios ou Labrandenos, soulevant la double hache à son épaule (2). Mais M. A. B. Cook a tort d'ajouter encore pleine créance aux anciennes explications sur les mamelles multiples de ce dieu; il ne s'agit pas, certes, d'un « hybridé ». Comme à Éphèse, pour l'Artémis *polymaste*,

(1) Hécatomnos, au début du IVe s. av. J.-C.

(2) Les Mylasiens, tout près de leur cité, avaient un autre sanctuaire, celui de Zeus Osogôa, dont les attributs (aigle, trident, crabe) suggérèrent l'épithète de Zénoposeidon. M. A. B. Cook exprime à cette occasion l'idée, fort vraisemblable, que le Poseidon des Grecs a dû être à l'origine une forme spécialisée de Zeus; son nom Potei-dan aurait désigné alors « le Seigneur » Zeus : cf. Potnia Héra, la Dame Héra. Les cultes de Mylasa doivent être étudiés à nouveau par M. A. W. Persson; cf. déjà, *Bull. corr. hellén.*, XLVI, 1922, p. 394 sqq.

Digitized by Google

la statue de culte, engaînée, portait un plastron amovible, de mode déjà mésopotamienne; et c'est bien sur ce plastron qu'on voit, à Mylasa, à Éphèse, les faux seins de la déesse ou du dieu (1). — Point n'était besoin, d'ailleurs, de cette interprétation, la moins hasardeuse, pour qu'on voulût accorder à M. A. B. Cook qu'en Carie le culte de Zeus avait été sinon « *superposé* », comme il l'indique, du moins *associé* et dès l'origine, à celui d'une Terre-mère indigène : là aussi, le lien avec la Crète est sensible, et les faits religieux confirment d'ailleurs l'histoire politique (2).

M. A. B. Cook, qui n'aime guère les routes trop monotones, ne s'est pas résigné à passer sans détour de l'Asie à la Grèce continentale, et de l'époque d'Homère aux temps

(1) Cf. sur le προστηθίδιον à ornements saillants, M. Meurer, *Röm. Mitt.*, XXIX, 1914, p. 200 sqq.; W. Müller, *Röm. Mitt.*, XXXIV, 1919, p. 93 sqq.; Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 529 sqq. Cet usage rituel expliquerait aussi la statue cultuelle de Suwasa en Cappadoce. Les célèbres Aphrodites barbues, — et la déesse, barbue elle-même, du Pont (Zogui), qui brandissait un foudre, — répondent inversement, *par leurs postiches de tradition égypto-orientale*, au même effet symbolique. L'objection qui a déterminé M. A. B. Cook à une exégèse contraire (cf. fig. 496, et p. 594) n'est guère plus que spécieuse.

(2) Faut-il croire au rapport suggéré entre le carien Labraynda, Labranda, et le mot crétois Labyrinthos, comme désignant pareillement l'endroit où l'éclair (*labrys* du dieu du ciel) serait tombé? Le rapprochement dérive de la relation jadis établie par M. Meyer entre *labrys* et *labyrinthos*; il est généralement admis. Moins assuré en tout cas est celui de πέλεκυς avec le sumérien *balag*; cf. en dernier lieu, C. Autran, *Sumérien et indo-européen*, 1925, p. IV, n. 1; *id.*, *Babylonica*, VIII, 3-4, p. 185, n. 1 (plutôt « lyre », ou « harpe »). — Beaucoup de place est accordée en passant, par M. A. B. Cook, à la suggestion de M. E. Conybeare, sur la dérivation du *labarum*, par rapport aussi à la *labrys* : M. A. B. Cook a même fait une nouvelle tentative, p. 601 (sqq.), pour marquer les degrés par lesquels le symbole païen fut peut-être transformé en monogramme chrétien. La labrys était, nous dit-on, encore sacrée au Levant, dans les premiers siècles de notre ère (monnaies, reliefs, traditions sur la hache de Noé, diagramme ophite, mystère gnostique de la double-hache). Le vieux symbole pictographique, d'où dérivèrent tant de signes d'écriture, a dû être alors jugé convenable à des usages nouveaux; ainsi, Constantin, après son séjour en Orient, l'aurait utilisé pour le *labarum*, emblème antique réadapté.

Digitized by Google

classiques. Si nous nous imposons ici encore un ordre chronologique dont il n'a point eu souci, nous verrons qu'il indique, en tout cas, combien de fois dans le culte et les mythes de l'Hellade, on trouverait les traces essentielles de la conception minoenne prolongée. Des représentations qui montrent l'arme du ciel-père plantée, ou exposée, dans l'arbre de la Terre-Mère, on peut passer assez naturellement à des légendes aussi significatives que celle de la hache de Hellos dans le chêne de Dodone (p. 677 sqq.), voire celles des épées, d'Oreste dans l'arbre de Rhégion, de Cinyras dans l'arbre à myrrhe ; il n'était point interdit d'évoquer à cette place même les haches des compagnons d'Erysichthon dans les chênes de Dotion, ou le poignard de Phylacos enfoncé dans un chêne, à Phylaké (p. 683-685). M. A. B. Cook aime fort, en ces rapprochements si divers, ce qui, dit-il en français dans son texte « donne à penser » (1). Il est allé chercher — fidèle à la méthode « folklorique » qui en a fait le collaborateur et l'inspirateur de J. Rendel Harris — des comparaisons jusque dans la *saga* scandinave, et dans la tradition celte, attestant, paraît-il, une relation de l'arme à l'arbre ; enfin dans l'art mégalithique de l'Europe occidentale ! Certes, on peut craindre, en un tel mélange des temps et des lieux, le danger d'analogies plus superficielles et artificielles, que scientifiques, historiques ; ce qui a été déjà dénoncé (2). Admettons là encore que nos appréhensions ne soient dues qu'au « religious conservatism of the scholary world » (3). Si le caractère de sainteté de la hache du dieu du ciel peut être regardé comme l'origine de plus d'une superstition moderne (p. 698-704), il eût été peut-être instructif de nous signaler tout d'abord le rapprochement à faire entre certains docu-

(1) P. 692. — Cf. p. 690 sqq., l'explication proposée de l'épreuve de Pénelope (concours de la hache), symbolisant peut-être à Ithaque d'anciennes idées religieuses, à demi oubliées ?

(2) J. Toutain, *Rev. hist. relig.*, LXXXIII, 1921, p. 196-200.

(3) J. Rendel Harris, *Origin and meaning of Apple cults*, 1919, *introd.*

Digitized by Google

ments crétois et les monnaies de Myra (Lycie), où l'on voit des serpents défendre un arbre sacré (celui-ci encore pourvu de son image sanctifiante de la Terre-Mère) contre des bûcherons (ou sacrificateurs ?) armés de la double-hache (1). Une monnaie d'Aphrodisias en Carie, reproduite elle-même par M. A. B. Cook, montre un des agresseurs phrygiens de l'arbre détournant ses regards *et s'agenouillant* : n'évoque-t-il pas ainsi le personnage qui, lui aussi, *détournant ses regards*, tente d'arracher l'arbre sacré, sur une bague d'or de Mycènes (2) ? J'espère reprendre un jour en détail l'étude des sacrifices qui devaient être faits, chez les Grecs, avec la tête détournée, par suite d'une sorte de *tabou* visuel (3); on montrerait ainsi, particulièrement, que l'attitude caractéristique de Persée égorgeant Méduse, d'après maints documents archaïques, répond à une préoccupation rituelle de cet ordre (4). J'aurais peut-être attendu cette observation en tête

(1) P. 681, fig. 620 et suivantes.

(2) A. Dussaud, *Les civilis. préhelléniques*, 1914, p. 411, fig. 300.

(3) Cf. déjà *Bull. corr. hellén.*, XLVII, 1923, p. 241-273 (p. 256 sqq.); toutefois, j'hésite pour la transcription et l'interprétation de la dernière ligne du rituel thasien : il faudrait peut-être lire là : οὐδ' ἀθλεῖται (cf. p. 256, n. 4), ainsi que M. P. Roussel l'a suggéré le premier (*Rev. Ét. grecques*, XXXVII, 1924, p. 349); cf. Puttkammer, *Quomodo Graeci victimarum carnes distribuerint*, 1912, p. 44-45. On entendrait en ce cas qu'on ne distribuait pas d'ἄθλα, à Thasos, sur les victimes consacrées à Héraclès, victimes qu'on devait brûler entièrement (holocauste *chthonien*). A propos des sacrifices faits *en secret*, je rappelle ici le curieux texte de Pausanias, VIII, 37, 7, sur le culte de Zeus Lykaios au sommet de la montagne de Tylissos (Crète) : l'autel où l'on officiait (en secret) était flanqué là de deux colonnes portant des aigles dorés, dit Pausanias; il est probable qu'il a été retrouvé (en fondations) dans les fouilles de M. J. Hatzidakis, fouilles dont la publication est prochaine; M. A. B. Cook aurait pu faire figurer aussi le passage, dans son relevé de l'*Appendix B*, *The mountain Cults of Zeus*, p. 868 sqq. Il n'eût pas oublié alors le rapprochement à signaler, des deux colonnes, avec les mâts à l'oiseau et à la double-hache, sur le sarcophage d'Haghia Triada; pour les aigles de Zeus Lykaios, cf. p. 187 (à propos de l'*omphalos* delphique).

(4) Du cou de Méduse décapitée, Pégase et Chrysaor « jaillissent » symétriquement, un peu comme les deux serpents des deux côtés de l'arbre insulté, sur la monnaie de Myra; cf. A. B. Cook, fig. 656, 657 (p. 718-719). Pour le

Digitized by Google

de tout le passage du livre où M. A. B. Cook examine tour à tour les emplois dérivés de la double-hache en Grèce et en Italie, comme attribut de dieux, de héros, voire de prêtres ou prêtresses : c'est encore, en effet, la *labrys* minoenne qui paraît dans la main d'Athéna, et à l'occasion dans celle de Thésée : c'est elle qu'on portait en procession d'Athènes à Delphes, où il n'eût point été inutile de noter que la double hache s'est retrouvée aussi, récemment, dans les couches profondes du sanctuaire de Marmaria (1), à côté déjà d'idoles mycéniennes de la Terre-Mère. M. A. B. Cook a bien raison, en tout cas, d'attirer l'attention sur le caractère des haches pontificales italiennes, et d'indiquer que la hache des licteurs, en particulier, a dû être une arme sacrée, portée primitivement devant le roi (en Étrurie) comme symbole du dieu du ciel; les faisceaux qui l'entouraient, et étaient ainsi chargés de sa puissance, avaient sans doute eux-mêmes le pouvoir de chasser le mal de la personne d'un malfaiteur.

Quant au cas des cultes de Ténédos (2), que l'érudit de Cambridge déclare « difficile, mais intéressant » — il n'a sans doute rien eu, en lui-même, de bien particulier, si l'on consent à le traiter, du moins, historiquement, en se souvenant des liens cultuels qui ont pu exister aussi entre l'île et la Crète, comme entre la Crète et Delphes (3). J'accorde volontiers qu'il ne faut pas voir, dans la double hache des monnaies de Ténédos, un simple symbole de trafic commercial : hypothèse inexacte et partiale, contredite à la fois par les types des monnaies eux-mêmes, et par les traditions anciennes sur l'existence d'un culte défini des deux haches dans l'île. L'arme « minoenne » avait bien pu passer là

caractère « chthonien » du détournement de la tête, cf. la représentation spéciale d'Hadès, tête retournée (Cook, fig. 749, p. 785), à côté de Zeus et Poseidon.

(1) *Bull. corr. hellén.*, XLVI, 1922, p. 507.

(2) P. 654 sqq.

(3) Cf. p. 669, n. 5 (rapports de Ténédos et Delphes, *ibid.*).

Digitized by Google

entre les mains d'un Zeus rajeuni en Dionysos, comme le Krétagénès, ou d'un Dionysos apparenté à Zeus, et associé, ainsi qu'ailleurs, à la déesse de la Terre. Les noms locaux des suzerains de Ténédos étaient Te(n)nes et Hémithéa, et ce sont leurs effigies combinées qu'il faut probablement reconnaître dans la double tête, masculine et féminine, des monnaies. — A Corfou, même dérivation crétoise serait sensible; j'ai moi-même indiqué, ci-dessus, un bon argument à ajouter à ceux de M. A. B. Cook : la présence d'un Zeus juvénile et imberbe, « crétois », sur le fronton de l'Artémision de Paleopolis : fronton dominé par la figure colossale de la Gorgone, avec ses « enfants » mythiques, et ses panthères fidèles, qui furent les fauves de la Potnia créto-asianique. Pour le culte du pilier-*agyieus* dans l'île des Phéaciens de l'*Odyssée* (p. 676, fig. 616), on se reférera désormais aux intéressantes observations, récentes, de M. C. A. Rhomaios (1).

Cette étude sur les transmissions du culte de la double-hache, comme arme et symbole du dieu du ciel orageux, pouvait aborder aussi historiquement la Thrace, que M. A. B. Cook n'a point certes oubliée, mais dont il relegue la mention assez avant en son livre (2). L'étude de la religion des Thraces —, préparée à ce jour par une quantité de monographies patientes, mais pour laquelle manque encore tout essai de synthèse, — fera apparaître un jour, probablement, de nombreuses dérivations crétoises, soit directes, soit dues par ricochet à l'influence phrygienne. Il n'est pas peu curieux de démêler de telles origines lointaines à la représentation du Zeus thrace Zbelsoûrdos, que des reliefs à demi-barbares nous montrent parfois s'avançant à l'attaque avec un foudre dans la main droite, un aigle à la main gauche, et un serpent à ses pieds (3); ailleurs, il escorte dans

(1) *Bull. corr. hellén.*, XLIX, 1925, p. 190 sqq. (cf. p. 204-218).
(2) P. 817-824.
(3) Fig. 782-783. Un petit bronze inédit de Lyon, que j'ai trouvé en clas-

Digitized by Google

son char une déesse drapée et voilée, ou s'associe, debout, à un jeune dieu cavalier nommé Iambadoúles ; nous reconstituons ainsi la triade thrace essentielle, du ciel-père, de la terre-mère, et du fils divin, hypostase de Dionysos (1).

*
* *

La volumineuse étude de M. A. B. Cook ne se borne pas à examiner les destinées historiques de Zeus, comme maître de la foudre. Elle nous apporte aussi un examen détaillé et fort minutieux de la représentation des divers symboles qui formaient la panoplie du dieu du ciel sombre : la double-hache, d'abord, bien entendu ; puis par dérivation, la lance, l'épée, le foudre même ; corrélatif de l'éclair, le bruit du tonnerre devait, à son tour, faire l'objet d'une exégèse curieuse. Nous apprenons ainsi, en passant, et d'abord, comment les haches sacrées ont été distinguées depuis les temps néolithiques, par leur couleur, ou leur taille, ou leur décoration (2). Les dessins en papillons stylisés, avec « yeux » prophylactiques, sont assurément d'origine crétoise (3) : le progrès de l'anthropomorphisme, après le début

sant certaines vitrines du Musée Saint-Pierre, me paraît, — s'il est authentique, — répondre à un type analogue. Le dieu, à Lyon, a le serpent enroulé autour du bras, du côté où il tient aussi le foudre.

(1) M. A. B. Cook a cherché à rendre compte des noms du dieu-père et du dieu fils. Iambadoúles, comme M. G. Seure l'a proposé, répondrait à Iambé, l' « esclave » (δούλη) de Déméter à Éleusis (*Hom. hymn.*), figure mythique née d'une interprétation fausse ; Zbelsoûrdos, à qui M. Seure a voulu relier Zibeleïzis, nom gète de Zalmoxis, serait à interpréter comme « Zeus », ou « fils de Zeus le pourfendeur » (avec allusion au foudre : explication due à M. Atkinson, cf. p. 824, n. 1) ?

(2) Diagonales, zig-zags (marques de fouet ?) ; quelquefois dessins de rameaux (faisceau du foudre ?).

(3) Sur le symbole minoen du papillon représentant l'âme, cf. encore A. Evans, *Journ. hellen. Studies*, XLV, 1925, I, p. 43 sqq. La hachette de Mallia, dont un côté est en *protomé* de panthère est naturellement « ocellée », pour la représentation des taches du pelage de l'animal ; procédé conservé dans l'art grec archaïque (acrotères de l'Hécatompédon).

Digitized by Google

de l'âge du bronze, amena peu à peu à créer des pendentifs en forme de haches, ces haches prenant elles-mêmes certains types humains et animaux ; enfin, le pendentif modifié a pu devenir parfois un gong, doué ainsi par surcroît, pensait-on, de la voix divine (1). C'est plus tard, et par suite de nouveaux changements que la double hache fit place à la lance et à l'épée; on arriva à considérer l'éclair comme la lance de Zeus, idée qui facilitait la transposition du dieu de l'orage en dieu de la guerre. Le Zeus de Mylasa, par exemple, associait hache, lance, épée, et il était adoré par les Cariens guerriers comme « Stratios », dieu des armées. Zeus Areios d'Hydisos fut lui-même représenté en costume militaire, tantôt brandissant le foudre, tantôt s'appuyant sur une lance. Zeus Stratégos d'Amastris tenait aussi une lance (2). Plus rarement, mais en certains cas du moins, l'éclair fut symbolisé par une épée. A ce sujet, M. A. B. Cook a rapproché le culte de Zeus Stratios (Mylasien) de celui — plus récent, semble-t-il, — du Zeus Chysaorios à Stratonicée de Carie : le nom de Chrysaor, peut-être sémitique d'origine, paraît avoir été expliqué par les Grecs comme désignant le « porteur de l'épée d'or », celle-ci interprétant l'éclair (3). Dans la littérature et dans l'art, le foudre reste caractéristique, parmi les autres attributs de Zeus-ciel. M. A. B. Cook a indiqué fort curieusement (4) comment cette arme terrible, à partir du VIe siècle avant J.-C., perdit tout de même de son

(1) Les haches doubles peuvent avoir désigné symboliquement une dyade divine ; ou plutôt, peut-être, intensifièrent-elles parfois le pouvoir du dieu qui les brandissait (p. 652-654).

(2) P. 706. A comparer, dans la religion romaine, Jupiter Militaris, Imperator, Victor, etc. On voit la lance dans la main du dieu, sur un miroir étrusque d'Arezzo (Mus. de Bologne), sur une statuette gallo-romaine de Lyon, sur l'anse d'une lampe romaine, etc.

(3) Cf. en dernier lieu, L. Malten, *Bellerophontes*, *Arch. Jahrb. Inst.*, XL, 1925, p. 121-160. Le livre de M. A. B. Cook n'est pas cité là.

(4) P. 722 sqq. L'indication était, à vrai dire, déjà donnée par O. Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 119 sqq.

Digitized by Google

rang, cédant la place au sceptre, à mesure que le dieu impétueux et tonitruant de l'orage se muait lui-même en un sage et noble législateur du monde. Le changement est sensible par les statues, les vases peints, ailleurs encore. Dans cette évolution, d'ordre « moral », une exception, pourtant, est notable : Zeus Horkios (« des serments »), à Olympie, devait continuer de brandir le foudre à chacune de ses deux mains : pour mieux intimider les parjures, trop nombreux sans doute dans le pays ! Ce que Pausanias a bien noté (V, 24, 9-11) (1). La revue des types successifs attribués au prince des Olympiens aboutit assez naturellement au Zeus d'Olympie, chef-d'œuvre de Phidias. M. A. B. Cook, en passant, voudrait nous prouver que l'artiste —, que Zielinski appelle un « prophète » —, se serait inspiré pour sa grande statue assise (2) de la numismatique locale, remplaçant le foudre ailé par une Niké ptérophore, pour montrer la suprématie tranquille du maître des dieux, plutôt que sa force majestueuse ; mais on allègue là un groupe de monnaies appartenant aux IIIe et IVe « séries » et qui sont au plus tôt datées entre 452 et 432 (p. 757, n. 7) ; l'emprunt du sculpteur n'est admissible que si le Zeus de Phidias a suivi chronologiquement la Parthénos d'Athènes, dédiée en 438 ; ce qui, à mon sens, est bien douteux (3). N'est-ce pas le monnayage local qui, à Olympie comme ailleurs, s'inspira plutôt de la statue célèbre, en accentuant librement ses caractères essen-

(1) Dius Fidius (p. 724 sqq.) aurait été lui-même un ancien dieu de l'éclair, son épithète dénotant (à l'origine) le Briseur (findo), et ayant été plus tard mal interprétée (protecteur des serments : fides ; cf. Zeus Πίστιος).

(2) Pl. XLVI, avec les *Appendices* (en couleur).

(3) Il y aurait là le point de départ d'une vaste discussion qu'on ne peut songer à aborder ici, si du moins l'on tient, plus que M. A. B. Cook, au vieux principe du « Non erat hic locus ». H. Schrader, *Phidias*, 1924, placerait l'exécution du Zeus entre 460 et 450 ; je crois pour ma part qu'il a eu raison, et que les arguments opposés à ce classement, allégués en dernier lieu par Gardiner, *Olympia*, 1925, p. 240-241, n'emportent pas la conviction. Je reprendrai ailleurs la question, à propos de ce dernier livre.

Digitized by Google

tiels? On aime le penser; et cela expliquerait qu'à son tour, le graveur des pièces d'Alexandre — sans ignorer Phidias —, fût lui-même revenu à un type différent de la statue d'Olympie : sur les monnaies d'argent du Macédonien, figure un Zeus assis, avec l'aigle et le sceptre, rappelant le Lykaios des séries fédérales d'Arcadie (1). Finalement, sur le sol italien, l'art grec représenta Zeus avec le sceptre, dans une pose méditative. Les symboles extérieurs du dieu de la tempête avaient peu à peu totalement disparu. L'adorant était mis en présence, en quelque sorte, de la Providence incarnée.

Représentation conventionnelle de l'éclair, le foudre fut modifié suivant les époques et les lieux; M. A. B. Cook l'a étudié depuis le temps où, dans l'art mésopotamien, il était *fourche*, à deux, puis à trois branches, celles-ci paraissant courbes ou en zig-zag. De telles fourches, doublées au IXe siècle avant J.-C., furent ultérieurement (vers 700 av. J.-C.), stylisées en fleurs de lotus. L'art grec adopta l'arme sous cette forme, de 650 à 550, et pour la première fois sans doute sur des vases de fabrication ionienne; puis les pétales de lotus devinrent rayons ou flammes, et les sépales se développèrent en ailes : ailes d'aigles, l'oiseau royal étant porteur de l'éclair. Du fleuron central, on fit alors une spirale, pour suggérer la fuite rotative de l'éclair (2). Enfin, du côté de l'Est et jusqu'à l'Inde, le foudre « anthropomorphique », un jour, prit l'aspect singulier d'une jeune divinité mâle (3); à l'Ouest, au contraire, il se « schématisait » en

(1) M. A. B. Cook qui discute sur l'intention problématique de ce graveur, n'a pas tenu compte d'un important document daté; dès 411 avant J.-C., les Thasiens installaient, à l'une des portes de leur ville, un relief *archaïsant*, avec Zeus assis et Iris ; Zeus tient là un sceptre, et l'aigle sacré couronne le fronton du *naiskos* ; cf. Ch. Picard, *Rev. archéol.*, 1912, II, p. 43-76, p. 385-398.

(2) Pl. XXXVI (monnaies de l'atelier du sanctuaire d'Olympie).

(3) P. 783, fig. 744-745. Sous le trône du Zeus de Thasos, ci-dessus mentionné, il y a un petit personnage, interprété, faute de mieux, comme « Bac-

Digitized by Google

simple trait barbelé (1). Des noms cultuels fort variés désignaient Zeus comme dieu de la foudre ou de l'éclair (2).

Éclairs et tonnerres étaient à l'occasion traités par les anciens comme des génies « momentanés », indépendants de Zeus (3). De cet état primitif, ils sont passés parfois à une plus complète et stable personnalité, étant tantôt, par exemple, les chevaux Bronté et Stéropé, tantôt les Cyclopes Brontès et Stéropès; puis même ils devinrent des êtres humains, Bronté, Astrapé, Stéropé. Ces entités allégoriques survivent encore çà et là dans la poésie populaire de la Grèce moderne. Ordinairement, cependant, le tonnerre resta plutôt

chant ». Sa posture ne ferait-elle pas songer plutôt à une personnification de la foudre ?

(1) En exposant ces transformations, M. A. B. Cook a traité incidemment (p. 774 sqq.) du symbolisme du lotus; il a réuni les noms des « fleurs du tonnerre », et examiné le culte singulier de Zeus Apomyios. On trouvera enfin, à cette place du livre, une discussion sur le rapport possible, entre le foudre de Zeus, le trident de Poseidon, la fourche d'Hadès. Les Grecs et les Romains, à l'époque classique, considéraient le trident de Poseidon comme arme de pêche; mais à l'origine l'Enosigaios a bien dû être hypostase secondaire de Zeus (ci-dessus, p. 72, n. 2), et son arme un symbole de l'éclair (marques de trident en plein air à Athènes; sanctuaires de l'éclair, à ciel ouvert, à Rome; faits similaires dans l'Inde). On s'explique ainsi que Poseidon soit représenté comme dieu « tonnant » sur une monnaie de Zanklé (ve s. : fig. 757, p. 794-795); le syncrétisme tardif devait ramener à la fusion originelle des types. En Italie, Jupiter Jutor était par ailleurs porteur de foudre, du trident, et de la fourche, celle-ci empruntée probablement à un dieu étrusque du monde infernal.

(2) Par exemple : Keraunos, Keraunobolos, Keraunios, Storpaos, Astrapaios, Astrapton. (Ajouter : ὑψιβρεμέτης). Les Arcadiens, au ve siècle avant J.-C., adoraient Zeus Storpaos sous la forme d'un pilier aniconique, surmonté par une petite pyramide. Des monnaies de Séleucie de Syrie ont représenté curieusement le foudre attaché par une bandelette, et reposant sur le coussin d'un tabouret (type qui reparaît sur les monnaies flaviennes). A Diocésarée en Cilicie, la numismatique locale nous montre aussi le foudre sur un trône, avec une attitude quasi humaine. M. A. B. Cook a accepté la théorie de M. Rendel Harris sur l'éclair considéré parfois comme le fouet de Zeus : il relève la trace durable d'une telle conception, d'Homère à Oppien, et interprète en ce sens l'ex-voto si curieux des Coreyréens à Dodone (p. 826, n. 6).

(3) P. 827 sqq.

Digitized by Google

associé à Zeus tonnant, comme *son inarticulé* émanant de la colère du dieu, du bruit de son char emporté à travers le ciel : la susdite croyance est peut être originaire de Thessalie; elle a pénétré certainement, en tout cas, dans le rite et le mythe thessaliens. Zeus, dieu du tonnerre mugissant, eut aussi une grande vogue au Nord-Ouest de l'Asie-Mineure; il a été le Brontaios du district de Cyzique, le Brontôn du Nord et de l'Est de la Phrygie (1). On le servait en certains endroits de Phrygie avec des rites mystiques, probablement dérivés de Crète, et qu'on célébrait dans les cavernes. En Phrygie comme en Crète, le fidèle, assis sur le trône rocheux de son dieu, devait imiter lui-même le tonnerre de Zeus ressuscité : ce qu'ont parodié les *Nuées* d'Aristophane. « Le tambourin crétois et la lyre phrygienne avaient, nous dit M. A. B. Cook (2), transformé le tonnerre en quelque chose d'étrangement analogue à la musique ». Il faudrait ici songer tout au plus à certaine musique moderne, en ce cas.

*
* *

Jusqu'alors, c'est bien autour de Zeus « dieu du ciel sombre » que se groupent les principales observations du livre, et si les questions accessoires rencontrées au passage n'ont point été évitées, — au contraire, — il était possible de reconnaître, en général, la voie suivie par l'auteur. Mais j'ai dû avertir ci-dessus que mon analyse n'avait commencé qu'à la p. 501 du livre; c'est dire qu'elle n'en retenait pas la moitié! Du début à la p. 500, bien d'autres sujets ont été abordés par M. A. B. Cook, et l'on ne peut pas prétendre que leur lien avec le

(1) Pour Nacolcia, cf. A. Lavagnini, *Iscrizioni di Nacolea*, *Ægyptus*, III, 1925 (C. R. de Hiller von Gaertringen, *Philol. Woch.*, n° 18, 27 mars 1926, p. 329; cf. aussi *Bull. corr. hellén.*, XLV, 1921, p. 557-558).

(2) P. 833-839; p. 852. Je ne suivrais pas volontiers l'auteur dans l'interprétation qu'il a cherché à établir de l'épithète Bromios « dieu du tonnerre mugissant »; p. 838, n. 7; le travail de M. R. Pettazzoni, *I misteri, il rombo*, p. 1-40, n'est pas ici mentionné, à tort.

Digitized by Google

principal de l'ouvrage apparaisse ou nécessaire, ou évident. On en jugera aisément ci-après.

Le point de départ de ce qu'il faut bien considérer comme une énorme digression préalable a été le culte de Zeus Kataibatès, dieu qui « descend » dans l'éclair (1). A propos des *elysia* et *enelysia*, M. A. B. Cook s'est demandé ce qu'il fallait penser de la croyance ancienne relative au *diobletos*, l'homme frappé par Zeus, considéré, quoique fracassé et brûlé, comme divinisé par la foudre (*enelysios*). De là, une étude fort longue sur le chemin élyséen, de la terre au ciel, sur la « route de Zeus », ainsi que Pindare l'appelle, la Voie lactée, que les Pythagoriciens regardaient comme Voie des âmes et que Platon, pythagorisant, voyait un jour telle qu'une lumière droite, *un pilier* de clarté le long de l'axe de l'Univers. Cette métaphore a supposé, nous dit-on, une conception du ciel soutenu par une immense colonne, et c'est par là probablement qu'il faudrait expliquer des monuments même tardifs, comme la colonne de Mayence, les colonnes de Jupiter en Rhénanie, voire les grandes colonnes commémoratives de Rome et Byzance! L'hypothèse est hardie, et l'on peut craindre qu'elle ne paraisse discutable. M. A. B. Cook, fidèle à sa méthode discursive, ne relie pas moins aux colonnes célestes les *dokana* des Dioscures, par exemple, et le pilier agyieus de Grèce (2), et les piliers de Diane, en Italie. De plus, la présence du pilier-agyieus sur un omphalos à Byzance tourne bientôt sa pensée vers Delphes, où, à son sens, on toucherait « the very heart of greek religion (3) ». Les auteurs des découvertes du grand *hiéron* d'Apollon peuvent savoir gré à l'érudit de Cambridge de ce principe. Mais il est assez clair qu'à Delphes même, Zeus a eu moins de place qu'à Dodone ou Olympie; l'importance attribuée

(1) P. 13 sqq. Cf. ci-dessus, p. 71 (n. 4).

(2) Sur le culte d'Agyieus à Délos, cf. maintenant M. Bulard, *Explor. archéol. Délos*, IX. *Revêtements peints à sujets religieux*, p. 19-20.

(3) P. 841.

Digitized by Google

au μαντεῖον phocidien dans le livre, dès lors, nous surprend un peu, si nous n'oublions pas trop .... le titre. Il s'en faut d'ailleurs qu'on puisse être d'accord avec M. A. B. Cook sur toutes les observations que la religion delphique lui a inspirées. Son point de départ, assez chancelant, est l'*omphalos* (?) de poros découvert en 1913 dans les ruines du temple. Le savant anglais, — qui n'a pas vu lui-même, semble-t-il, ce document (1), — pense qu'il était la base d'un poteau-agyieus recouvrant ... le cordon ombilical de Zeus; celui-ci gardé par les aigles, qui témoignaient de sa présence (2)! On s'élance de là pour voir déterminer toute la stratigraphie des

(1) Cf. *Addenda*, p. 1216. Le passage qui m'est attribué à cette place (*Rev. archéol.*, 1920, I, p. 172?) — passage où j'aurais cherché, paraît-il, « à discréditer l'*omphalos* », ne correspond à aucune de mes publications. Je puis donc porter assez allègrement le reproche que m'a valu cette référence fausse, et je n'ai pas à répondre à la lettre citée de M. C. T. Seltman (11 janv. 1923), où il est dit, non sans conviction vigoureuse : « It seems to me that the suggestion of its being a *forgery* can only be born of madness (*sic*), or malice ». Je serais bien surpris que quelqu'un d'autre eût parlé de « faux » en cette occasion. Jamais moi-même. Quant à la lecture de l'inscription (archaïque ?), je ne suis pas seul à penser qu'elle suscite toujours bien des réserves. C'est, depuis dix ans, l'avis, encore, d'un spécialiste (P. Roussel, *R. Ét. Gr.*, XXVIII, 1915, p. 457 ; *Rev. archéol.*, 1925, I, p. 49, n. 1). M. F. Courby distinguait « peut-être l'E mystique, et sûrement le nom de la divinité Γᾶ ». M. C. T. Seltmann, dans son séjour de quatre journées, a ratifié hardiment tout ce dont l'inventeur lui-même est le moins sûr; cf. la correction, dans les *corrigenda* du fasc. I : *La Terrasse du temple*, *ad* p. 76, avec les planches du t. II). L'E mystique de l'omphalos de poros est, d'ailleurs, en passe de faire fortune... en Amérique; cf. W. N. Bates, *Americ. Journ. archaeol.*, XXIX, 1925, p. 239-246.

(2) Cette singulière hypothèse n'est appuyée, à ma connaissance, par aucun texte ancien ; et les analogies qu'on peut signaler avec les superstitions de certaines parties de la Grèce moderne paraîtront fort superficielles ; pour la théorie, contraire à celle de M. A. B. Cook, des rapports de Dionysos avec l'omphalos, cf. les récentes observations, plus probantes, de Th. Homolle, *Rev. Ét. gr.*, XXXII, 1919, p. 338 sq. ; M. A. B. Cook ne paraît pas, sauf erreur, les avoir connues. — Le pilier-agyieus de Delphes aurait été, d'une certaine façon, « doublé » (?) par le trépied delphique, « avec sa tige centrale ? », nous assure-t-on. Cf. aussi, dans A. B. Cook, les observations présentées sur le « chaudron » de l'*apothéosis*, qu'un mythe « orphique » plaçait à Delphes, et mettait en rapport avec la mort de Dionysos. Rien de tout cela ne paraît pouvoir être accepté sans maintes réserves.

Digitized by Google

cultes du *hiéron*. D'abord les premiers venus : Zeus Aphèsios « celui qui permet de voler », et la Terre, Gé-Thémis, avec leurs symboles respectifs, les aigles, et l'*omphalos*. Puis Dionysos, apporté par une vague d'immigrants thraces, qui dirent comment leur dieu, mis à mort par les Titans, fut bouilli jadis dans le chaudron-trépied delphique, avant d'être enterré tout auprès, dans l'*adyton*. Finalement, Apollon se serait substitué quasiment à Dionysos, celui-ci gardant les mois d'hiver de l'année delphique. Le nouveau venu a été affilié à Zeus comme son prophète (1); il recueillit ainsi sur place tout le matériel sacré, y ajoutant, avant l'âge épique, son laurier (?) thessalien.

M. A. B. Cook ne s'est pas contenté de marquer cette filiation délicate. Il a voulu préciser les rapports de Zeus avec Dionysos et Apollon. Ceci nous vaut encore bien des « appendices ». Et tout d'abord, sur la religion thraco-phrygienne, où l'on doit reconnaître un Dios, dieu du ciel, et, paraît-il, une déesse de la terre, Zémèlé, dont le fils aurait été Dios Nysos, ou Dios le Jeune, produit d'une renaissance miraculeuse (2).

Je ne fais que mentionner comment de là, on nous transfère brusquement au culte d'Attis, aux triades anatoliennes, et même à l'étude des mystères cabiriques (3), qui donnent lieu à leur tour, à une discussion sur le caractère du double Zeus (Didymaios) et des Dioscures. Peut être revient-on plus près du sujet du livre avec les considérations présentées sur

(1) Si l'un était *Aphèsios*, l'autre était *Aphètor*.

(2) M. A. B. Cook ne cite nulle part l'étude si suggestive de M. P. Perdrizet : *Cultes et mythes du Pangée*, *Annales de l'Est*, XXIV, 1910 ; par contre, il est fâcheux qu'il conserve (p. 411, n. 6) dans le testament de la prêtresse de Thessalonique (*Bull. corr. hellén.*, XXIV, 1900, p. 321 sqq.) la fausse lecture θύσα, dont nous avons fait justice (Ch. Avezou et Ch. Picard, *Bull. corr. hellén.*, XXXVIII, 1914, p. 38 sqq.). Les renseignements anciens sur le caractère de Zémèlé (cf. A. B. Cook, p. 299, n. 3) sont restés étrangement incertains, notons-le.

(3) Nous sommes alors à la p. 313.

Digitized by Google

le Zeus phrygien Tétraotos, et sur les Jupiter Ambisagrus et Dianus. Mais la parenté de Janus et de Jupiter a soulevé d'autres problèmes qui risqueraient d'entraîner fort loin, à la suite de l'auteur, notre curiosité vagabonde. A propos de Janus, représenté comme une voûte ou comme une arche reposant sur quatre piliers (indication du ciel), M. A. B. Cook a même esquissé, en passant, une nouvelle théorie « religieuse » sur les origines de l'arc romain (1); on ne peut dire qu'elle ait été ici plus attendue, en principe, que la bibliographie copieuse qui nous est fournie ailleurs sur les colonnes de Jupiter (2). Quand Janus, Jupiter plus ancien, eut des images, on en fit une divinité à double face, se tenant à côté de son arche ; d'où l'étude de la représentation d'autres dieux, eux-mêmes à double figure. L'auteur a cru devoir examiner par exemple, en détail, le type de Virbius en tant que Dianus ou Janus, compagnon de Diane à Némi, et recouvert de feuilles de chêne, probablement parce que sa parèdre était déesse du chêne : ceci fournissait un moyen de nous rapprocher, par l'Artémis d'Éphèse et celle de Milet (3), d'Apollon qui risquait fort d'être oublié, en tout ce cycle aventureux...

Nous revenons pas, pourtant, à ce dieu, sans être passés par une nouvelle et complémentaire recherche sur les supports

(1) P. 354 sqq. Ce point de vue ne s'accorde pas avec celui de M. P. Nilsson, *Bull. corr. hellén.*, XLIX, 1925, p. 143 sqq.

(2) La méthode du livre de M. A. B. Cook est de traiter intégralement, autant que possible, toutes les questions auxquelles il peut toucher; l'exposé doit son ampleur à ce procédé, qui, en lui-même, ne serait pas blâmable.... dans un dictionnaire; la liste des « *Abbreviations* », qui occupe elle-même 21 pages, pouvait nous avertir d'emblée, au besoin, sur ce parti-pris; j'y ai trouvé mention de certaines de mes publications, dont je suis bien sûr qu'elles n'avaient, avec le culte de Zeus, qu'un rapport très distant.

(3) Pour l'Artémis au rameau, en Crète, en Macédoine, je signale, d'une part, la curieuse Dictynna au rameau, debout entre deux oiseaux d'eau, d'un nouveau vase du Lassithi (fouilles D. Levi), au Musée de Candie ; et, par ailleurs, les nombreuses représentations de Bendis, sur les rochers de Philippes : *Rev. hist. religions*, LXXXVI, 1922, p. 117 sqq.

Digitized by Google

du ciel, et sur la façon dont ils furent progressivement anthropomorphisés (1). Ce n'est aussi qu'après avoir élucidé le cas de nombreux Jumeaux mythiques, y compris les Dioscures, que M. A. B. Cook consent à arrêter notre attention sur Apollon et Artémis, jumeaux eux-mêmes. On constatera qu'à cette place, le livre s'amplifie encore en une discussion étendue sur le mythe hyperboréen. Le « chemin merveilleux » vers ce brumeux pays, mentionné par Pindare, n'évoquait-il pas la céleste « route de Zeus » ? Toutes les traditions mythologiques relatives aux pays de l'ambre ne pouvaient manquer d'être ici relatées, voire critiquées tour à tour (2). En conclusion, voici quelle est, sur Apollon, la pensée de l'auteur, autant qu'on la peut dégager des enquêtes accessoires.

Apollon est pour M. A. B. Cook, un dieu du Nord-Ouest, venu en Grèce du pays « au-delà des montagnes », de la région des sources du Danube, semble-t-il. Or la route vers la région hyperboréenne correspond pour les Anciens, nous dit-on, tantôt à un chemin géographique et terrestre, celui du commerce de l'ambre, tantôt à une voie céleste, la Voie lactée. De la rive orientale de l'Adriatique à Delphes, sur la route terrestre, les piliers-agyieis d'Illyrie et d'Épire jalonneraient pour nous la marche d'Apollon, dont l'oracle, en Phocide, fut installé précisément par les Hyperboréens Pagasos et Agyieus. Pendant le voyage, le dieu aurait été associé

(1) A propos des doubles piliers du temple de Paphos, l'excellente étude de M. Chr. Blinkenberg, *Le temple de Paphos*, IX, 2, *Acad. Danemark*, Copenhague, 1924, n'est pas mentionnée; pour Romulus et Remus, on eut attendu — pourquoi pas? — discussion de l'hypothèse de M. J. Carcopino, sur les enfants (?) de la *Louve du Capitole*, *Ass. G. Budé*, 1924; en parlant des Jumeaux « efféminés », l'auteur eût pu même aborder la théorie de Sir A. Evans, *Journ. hellen. Studies*. XLV, 1925, I, sur les Dioskourai (p. 1 sqq.).

(2) Par exemple, le sacrifice des ânes offerts à Apollon (localisation en Thrace); la capture par Héraclès de la biche aux cornes d'or (parmi les Hyperboréens de l'Istrie); l'introduction à Olympie du peuplier blanc de Thesprotie; la métamorphose des Héliades en peupliers noirs (sur les bords de l'Eridan), etc.

Digitized by Google

un peu partout aux arbres ; nous entrevoyons là une approbation discrète à la fameuse théorie de M. J. Rendel Harris ; approbation mitigée, il est vrai, de quelques réserves finales (1). Non seulement, il y aurait eu rapport au N.-O. avec le pommier (*apple*), mais aussi dans les Balkans avec le peuplier noir (*apellon*). Quant à l'autre aspect de la route hyperboréenne, l'aspect « céleste », il doit nous faire comprendre, selon M. A. B. Cook, comment le dieu Apollon, qui, sous son nom complet était un Phoibos-Apollon, a pu être aussi, originellement, un dieu du ciel, affilié plus tard à Zeus précisément, à Delphes, puis spécialisé par les Grecs en maître du soleil. Sa rencontre épisodique avec Artémis, — forme juvénile de la déesse-mère créto-asianique, — se serait faite en Anatolie ou dans l'Archipel, aux lieux mêmes de la « naissance » de la déesse. — Hélas ! Si quelque chose est propre à montrer la fragilité de toutes ces exégèses, — trop sûres d'elles-mêmes, lorsqu'elles prétendent fixer pour nous, dans le temps, voire dans l'espace, la genèse de mythes complexes, — n'est-ce pas l'embarras de constater qu'au moment même où l'une d'elles apparaît, une autre, jugée tout aussi séduisante, quoique contradictoire, en quelque autre point — voisin — du monde savant, vient à la lumière ? M. A. B. Cook, Hyperboréen moderne, paraît affirmatif sur les voyages d'Apollon, et ses rencontres. Mais, au même moment, M. F. Poulsen, autre Hyperboréen, ne visait-il pas à nous démontrer, de son côté, avec tout autant de persuasion,

(1) P. 487-493. L'« attractive » hypothèse est naturellement exposée là ; on sait quel compte-rendu sévère M. J. Toutain a consacré lui-même au dit travail de J. Rendel Harris ; *Rev. hist. religions*, LXXXIII, 1921, p. 196-200. La défiance du récenseur français au sujet de la méthode de cet essai paraît fort justifiée ; ce qui nous est exposé par exemple, encore ici (Cook, p. 489-490), sur le caractère sacré du pommier, ou du figuier sauvage, à Gryneion, à Colophon-Claros, est fondé sur des indices (?) qui me semblent ... déconcertants. Quant à ce que pourrait faire la linguistique pour la justification de telles théories sur Apollon et la pomme, on en jugera par la note insérée aux *Addenda*, p. 1219-1220 (de M. B. F. C. Atkinson).

Digitized by Google

que l'Apollon delphique arrivait en droiture de Chaldée (1)? Et le pommier n'aurait rien à faire, ainsi, avec le nom divin. Apollon ne serait plus ni Balder, ni Phol, de l'Europe du Nord (2); il serait Shamash, prophète, dieu de la sagesse et du code, et aussi Mardouk, adversaire du dragon des ténèbres; il serait *Aplou*, le Chaldéen, cad. le « premier-né »! M. Poulsen nous explique en détail que de Mésopotamie, vinrent aussi le calendrier solaire et lunaire, le chiffre rituel 7, l'organisation théocratique des grands *hiéra* dédiés à la mantique, enfin la prêtrise delphique elle-même, et la Pythie, et l'omphalos même (3). Qui croire en ce débat? On en discutera longtemps, tandis qu'hostiles plus ou moins à l'influence étrangère, d'aucuns, comme M. E. Bethe, revendiqueront à leur tour le caractère purement hellénique du dieu (4). Ne serait-il pas prudent, dès lors, d'admettre, — en marquant aussi le rôle de la Crète, dont il faut bien se soucier un peu pour Apollon comme pour Zeus (5), — que, pendant la formation de la personnalité des dieux du polythéisme, des influences contradictoires, plus ou moins lointaines, ont pu survivre et s'associer, sinon *se mêler* harmonieusement? On oublie trop peut-être le particularisme et la richesse ethnique de la civilisation hellénique, qui n'a jamais réussi, en somme, à organiser, à systématiser les éléments trop hétéroclites de son vieil héritage religieux et artistique. Qui sait si les Delphiens n'adoraient pas un Apollon créto-anatolien

(1) *Delphische Studien*, I; *Det danske Videnskabernes Selskab, Histor.-filolog. Meddelelser*, VIII, 5, 1924.

(2) P. 844, n. 5-6 (références).

(3) Les *omphaloi* déliens dont M. A. B. Cook a fait mention, p. 167, sont des symboles d'Apollon Pythien.

(4) E. Bethe, *Apollon der Hellene*, Ἀντιδῶρον, *Festschrift J. Wackernagel*, Göttingen, 1923, p. 14-21. La démonstration est dirigée contre U. Von Wilamowitz-Möllendorff, dont la thèse, bien connue, faisait déjà d'Apollon un pur « Anatolien » (*Hermes*, XXXVIII, 1903, p. 575 sqq.).

(5) Apollon est peut-être déjà en Crète, le dieu guérisseur de Petsofa. En général : W. Aly, *Der kretische Apollonkult*, 1908 (à réviser); Miss Hamilton Swindler, *Cretan elements in the cult and ritual of Apollo*, Bryn Mawr, 1913.

Digitized by Google

venu à Delphes, *à côté d'un autre* du même nom, « Hyperboréen », celui-là ? Les épithètes divines, multiples, auraient conservé le souvenir de la diversité des origines de ces dieux confondus (1). Et leurs fidèles ne s'embarrassaient peut-être pas plus du secret de leurs voyages mythiques, qu'en ce qui concerne Zeus, un Achéen, un Dorien au moins, se fussent alarmés de l'hérésie .... d'un Crétois : celui-ci pourtant croyait son Zeus mortel, et montrait sa tombe au Jouktas, tandis que l'Achéen, le Dorien, disciples du culte plus austère de l'Olympe, durent révérer déjà un père éternel des dieux, résidant vers Dodone, dans la ville sacrée des Pélasges...

*
* *

Au terme des 1397 pages de son second tome (2), — qui s'ajoutent aux 885 du premier ! — M. A. B. Cook a pu se

(1) Même complexité pour Dionysos lui-même. Les anciens disaient justement qu'il y avait eu « plusieurs Dionysos ». De même que l'hypothèse Fr. Poulsen, pour Apollon, s'oppose complètement à celle de M. A. B. Cook, faut-il rappeler ici qu'un savant hollandais, M. W. Vollgraff, auteur du commentaire le plus suggestif sur le péan delphique de Philodamos de Scarphée (*Bull. corr. hellén.*, XLVIII, 1924, p. 97-208 ; XLIX, 1925, p. 104-142, à suivre : *Le péan delphique à Dionysos*), a proposé récemment de chercher *vers l'Orient aussi* l'origine des mystères de Dionysos, dieu considéré par d'autres comme thrace ? De même qu'en 1914, Me Gladys Davis dérivait l'épithète du Dionysos mystique, Zagreus, du Zagros, montagne entre Babylonie et Médie (*contra*, A. B. Cook, p. 268, n. 4), M. W. Vollgraff suggère un rapport entre Dionysos et le sumérien Domouzi, plus tard appelé Tamouz : « Ἔριφος ἐς γάλ' ἕπετον, *over den oorsprong der dionysische Mysteriën*, *Mededeelingen d. kön. Akad. v. Wetenschappen, afdeeling Letterkunde*, 57, Sér. A, n° 2, 1924, p. 19 sqq. — M. A. B. Cook n'a pu connaître, du même érudit, l'étude, citée ici, sur le péan delphique, poème qu'il mentionne d'après les éditions antérieures, p. 243, n. 3.

(2) Le volume II, tout entier en petits caractères, contient, avec les tables et les *Addenda*, une douzaine d'*Appendices* fort importants, qui n'ont pas tous à vrai dire, un rapport direct avec ... Zeus (p. ex. : un sur Kairos, un sur les Cyclopes dans les contes populaires, un sur les Dioscures et Hélène, un sur les Théogonies orphiques et l'Éros cosmogonique !). Voici quelques observations au sujet des autres : l'Appendice B (*The mountain-cults of Zeus*)

Digitized by Google

rendre cette justice qu'il avait dressé à Zeus un monument digne à la fois de Cambridge et de la suzeraineté olympique.

constitue un immense répertoire, d'une incontestable utilité, où tous les travaux les plus récents sont non seulement mentionnés, *mais résumés*, voire critiqués au besoin. — P. 878, 9 : Pour Zeus Hypsistos à Salonique, ajouter : Ch. Avezou-Ch. Picard, *Bull. corr. hellén.*, XXXVII, 1913, p. 100. — P. 880, sur les stèles à mains levées de Rhénée et d'ailleurs, cf. F. Cumont, *Atti della pontificia Accad. romana di archeol.*, III, *Memorie*, I, 1, *Il sole vindice dei delitti*, 1923, p. 65 sqq. — P. 903, avant les sites thessaliens, il eût convenu de mentionner l'existence du culte de Zeus sur une colline de Stratos, en Acarnanie; cf. F. Courby-Ch. Picard, *Recherches archéol. à Stratos*, 1924. — P. 912-914, et p. 1227, pour le temple de Zeus Olympien à Agrigente, cf. les justes réserves de M. R. Vallois, *Rev. Étud. gr.*, XXXVII, 1924, p. 198, aux reconstitutions proposées par M. B. Pace. — P. 918 sqq., on voit que M. A. B. Cook n'a pas eu connaissance des nouvelles recherches faites dans les sanctuaires du Cynthe délien, à partir de 1916 surtout (A. Plassart, R. Demangel, etc.). — P. 946-948, à propos de Ϝελχάνος en Crète, il fallait observer qu'un grand vase (?), ou rhyton (?) en forme de tête de coq (en or émaillé), d'un magnifique travail, figure déjà parmi les présents des Keftiu (Crétois ?) dans le 2e registre des peintures du tombeau de Rekhmaré : G. A. Hoskins, *Travels in Ethiopia*, 1835, belle pl. coloriée entre les p. 330-331. Le coq était donc venu d'Orient dans l'Archipel dès le temps de Thoutmès III (vers 1501-1447) : cf. aussi l'*ostracon* trouvé dans la Vallée des Rois, fouilles Lord Carnavon (1920-21), entre 1425 et 1123 av. J.-C.; *Journ. of Egypt. archaeol.*, IX, 1923, p. 1 sqq., pl. XX, fig. 1 : mais ce n'est pas « le plus ancien dessin connu du coq domestique » en Égypte. Un Génie (?) à tête de coq figure sur une intaille crétoise de l'Ida (Mus. Candie). Le vase (?) des porteurs de Rekhmaré pourrait avoir avec le culte de Zeus Ϝελχάνος, le même rapport symbolique que les *têtes* de lionne, de Cnossos, de Mycènes (or), de Delphes, avec le culte de Rhéa. — P. 969-970, sur le mythe d'Agdistis, cf. maintenant Th. Zielinski, *la Sibylle*, p. 76 sqq. Mais l'hypothèse de l'intervention religieuse de l'Eumolpide Timothéos à la fois à Alexandrie et à Pessinonte, quoique acceptée par R. Pettazzoni, *I misteri*, p. 119, me paraît devoir rester soumise à un sérieux doute ; cf. pour Alexandrie, W. Otto, *Priester u. Tempel im hellenist. Egypt*, I, p. 265 (n. 1), et p. 269. — P. 1070 sqq., pour les Appendices J, K, on est surpris de voir que l'auteur n'a pas tiré parti des recherches de P. Foucart, sur Amphiaraos, Trophonios, etc., dans *Le culte des héros chez les Grecs*, *Mém. Ac. Inscr.*, XLII, 1918, p. 22 sqq. — P. 1123, pour les libations à Zeus Sôter, et aux autres dieux, et pour les *grammatika ekpômata* d'Athénée, cf. Ch. Picard, *Mél. Ec. Rome*, XXX, 1910, p. 99-116, pl. II-III, et *Rev. archéol.*, 1913, II, p. 161-192. — On a scrupule à vouloir ajouter encore à tout ce que l'auteur a noté, sur tout sujet; mais n'incitait-il pas lui-même à la tentation qu'on a de compléter ses recherches, partout si insistantes et étendues ?

Digitized by Google

Il ne coûte point à un Français de s'associer ici, favorablement, à la critique anglaise, qui avait évoqué *The golden Bough*, en 1914, dès le premier livre : le formidable labeur, le large usage fait de la méthode ethnologique autorisaient l'honneur du rapprochement; encore que le public anglo-saxon, qui s'intéresse si vivement à l'histoire des religions, et bénéficie déjà d'excellentes synthèses pour la Grèce, — comme celle de L. R. Farnell, si précieuse, — ait sans doute le devoir, lui-même, de prétendre à distinguer les mérites d'après les résultats obtenus; or, l'investigation, ici tout aussi patiente et copieuse que chez Sir J. Frazer, ne découvre pas, semble-t-il, chez M. A. B. Cook, les mêmes idées substantielles; et il arrive que la comparaison, çà et là, paraisse moins fondée, entre tous les faits allégués. Non que le livre sur Zeus soit resté, cette fois, comme une gerbe trop peu liée, et que, définitivement, ainsi qu'on l'a dit aussi parfois en Angleterre, « les arbres cachent ici la forêt » (1). L'auteur savait échapper à l'emprise des documents et des détails, quand il l'a voulu. S'il ne s'est pas trop soucié de certaines questions générales, jugées par d'autres intéressantes (2), il a donné tout de même à son livre une conclusion propre à nous montrer en Grèce, à propos de Zeus même, le passionnant débat de la religion et de la science, celle-ci épurant celle-là, avant de la dépasser, comme il arriva aussi ailleurs... En raison de l'importance du firma-

(1) Ci-dessus, p. 68 (n. 1).

(2) Il eût pu être utile, par exemple, de rechercher les rapports du pouvoir terrestre et du pouvoir céleste, chez Zeus lui-même, dieu cosmique par excellence ; de voir, aussi, si l'opposition de caractère qu'on aperçoit entre le Zeus crétois organisateur d'une société d'initiés, analogue aux dieux des religions à « mystères », et le Zeus olympien, maître du temps, n'a pas provoqué l'embarras de la religion grecque, lorsqu'à son terme, elle s'est révélée incapable de hiérarchiser le thiase des immortels, de le subordonner à l'autorité d'un dieu unique ; cf. R. Pettazzoni, *Dio, formatione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, I, 1922, à propos du point de départ de la croyance à un dieu unique.

Digitized by Google

ment dans la vie du monde et dans l'imagination primitive, le premier des dieux d'en haut était prédestiné, chez les Grecs, à la suzeraineté spirituelle; et l'on n'est guère surpris que sa puissance ait toujours tendu à devenir *surtout morale*. Le culte du maître du tonnerre et de l'éclair n'est pas resté, d'un bout à l'autre de la vie hellénique, une religion de terreur. L'aspect du ciel serein ou tourmenté devait empêcher l'autorité divine de paraître trop longtemps, sous la forme anthropomorphique, dispensatrice de crainte arbitraire. La tragédie montra d'abord au-dessus des scènes de la vie humaine, quelque part, Zeus en gloire assis sur son trône pour répartir la justice avec une balance impartiale. S'il se servait de la foudre, c'était pour terrasser les orgueilleux. Ensuite les philosophes saisirent, entre les détails, le fait essentiel : l'existence d'un pouvoir suprême, occupé, — en tout lieu, à tout instant, — à transformer le *chaos* en *cosmos*. Le foudre n'était que le symbole de l'omnipotence de ce maître céleste. C'est ainsi que —, du vieux fonds subsistant, formé par les rites et les mythes élémentaires —, a émergé une pure pensée morale, échappant cette fois au rapetissement, à la stérilisation : ces produits du rationalisme sceptique qui n'avait point épargné, en Hellade, les autres dieux trop humains (1).

Ch. PICARD.

Lyon, avril 1926.

(1) La pl. XXVIII, p. 597, et les couvertures du livre de M. A. B. Cook reproduisent la tête bienveillante, si sereine, du Zeus trouvé à Mylasa, et qui est maintenant conservé au Musée de Boston. On veut rappeler ici les réflexions inspirées par ce chef-d'œuvre à H. Lechat, quelque temps avant sa mort, et qu'il a insérées dans la réédition de son *Phidias*, 1924, p. 96-97 : « Peut-être, selon une hypothèse de Furtwaengler, ce type admirable, « *demeuré unique dans l'art païen*, s'est-il conservé jusqu'à nous, à l'insu de « tous, dans la principale figure de l'art chrétien. N'est-il pas vrai que la « tête conservée à Boston fait surgir en nous, immédiatement, la pensée du « Christ ? », etc.

Digitized by Google

LES PLUS ANCIENS TÉMOINS DU CULTE DE SAINTE REINE D'ALISE [1]

1° Sainte Reine et les martyrologes.

Il est faux, comme on le trouve écrit partout depuis Baronius sur la foi d'éditions non critiques, que la recension gallicane du martyrologe hiéronymien et les martyrologes de Bède, de Florus, de Wandelbert de Prüm et d'Adon contiennent aucune mention de sainte Reine. Ce qui est vrai, c'est qu'on l'a introduite au 7 septembre dans les exemplaires copiés postérieurement et dans les éditions « revues et considérablement augmentées » de ces divers ouvrages. Or cette constatation n'est pas de médiocre importance, puisqu'il s'agit avant tout de savoir *à quelle date* le culte de la sainte est attesté.

Add. au hiéronymien :

Et in territur. edua ciuit. loco alisia Natal. sce Regine martyræ (1).

Augustiduno civitate loco qui dicitur Alisiana natale scæ reginæ mar. (2).

edue ciuit. in Gall. locum alisiana nat. scæ regine mar. cuius gesta habentur (3).

(1) Mémoire lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

(1) Ms. Berne 289, fol. 117 (fin VIIIe s.).

(2) Ms. nat. Paris lat. 12410, fol. 12' (XIIe s.).

(3) Ms. Wolfenbüttel, fonds de Wissembourg, olim n° 23, écrit en 772 et représentant un archétype écrit à Fontenelle avant 756. Ed. FIORENTINI.

Digitized by Google

Senoti Regine mar. (1).
Zenoti Regine martyris (2).
Alibi sanctæ Reginæ (3).

Add. à Bède :

Et sanctæ Reginæ martyris (4).
Eadem die natale S. Reginæ virginis (5).

Add. au martyrol. poétique de Wandelbert :

Virgo Regina simul palmam uirtute perhennem (6).
Et natale sanctæ Reginæ martyris, Cuius gesta habentur (7).

Add. à Adon :

Eodem die sanctæ virginis (8).

Rhaban Maur, archevêque de Mayence († 856),

Æduæ civitate, in Galliis, loco Alisiana, natale sanctæ Reginæ martyris cuius gesta habentur (9).

et Usuard, moine de Saint-Germain des Prés († 875),

In territorio Augustudunensi sanctæ Reginæ virginis quæ sub proconsule Olibrio, equulei, carceris ac lampadarum perpessa supplicia, tandem capitali sententia finiri est iussa (10).

sont les premiers écrivains *connus* qui ont nommé sainte Reine : la mention de Rhaban dérive évidemment du hiéronymien de Wolfenbüttel ou de sa source (VIIIe siècle), celle d'Usuard sera incorporée par Baronius au Martyrologe Romain.

La notice du martyrologe d'Auxerre,

(1) Ms. nat. Paris lat. 12048, fol. 272 (2e moitié du VIIIe s., avant 795).

(2) Ms. perdu de saint Ulrich d'Augsbourg, éd. (*Martyrologium Augustanum*) *Act. sanct. iun.* VII ad calcem, 15-22.

(3) Ms. Zürich, Hist., 28 (IXe s.), éd. (*Martyrologium Richenoviense*) ibid.

(4) Bedae editio Coloniensis.

(5) Codex B[arberinianus XIV, 19 au Vatican] de l'éd. bollandienne du Martyrol. de Bède.

(6) Ms. nat. Paris lat. 7521, fol. 22 (XIe s.).

(7) Ms. nat. Paris lat. 5251, fol. 18 (Xe s.).

(8) Ed. Rosweydus, *Vetus Roman. Martyrol.*.. (Anvers, 1613), p. 210.

(9) Ms. Saint-Gall 457 (IX-Xe s.) éd. Canisius, *Lectiones antiquae* (Basnage, II, II, 340).

(10) Ms. original (et peut-être autographe) d'Usuard, qui écrivit entre 870 et 875, nat. Paris 13745, fol. 63-64.

Digitized by Google

XII KAL. APR. ... et in Flaviniaco adventus et exceptio corporis S. Reginæ virginis et martyris.

VII ID. SEPT. In Galliis territorio Æduorum, nuncupato loco Alesia, quæ olim fortissima civitas fuerat, sed a Iulio Cæsare destructa, natale sive passio sacratissimæ Reginæ virginis (1).

celle de la recension auxerroise du martyrologe d'Adon,

Apud Alesiam, quæ olim fortissima civitas, sed a Iulio Cæsare fuerat destructa, natalis sanctæ Reginæ virginis, quæ sub Olibrio proconsule, pro fide Christi publice virgis cesa, post carcerem et eculei extensionem post turpissimam denudationem et ignis exustionem, et inde capitali sententia iussa finiri. Sicque spiritus celestia petens, truncus corporis terræ herens, fiunt loco eius sepulturæ creberrima miracula (2).

et celle des martyrologes de Flavigny,

XII KAL. APR. Flaviniaco adventus et exceptio corporis sanctæ Reginæ virginis et martyris Christi.

VII ID. SEPT. In Gallia territorio Eduorum nuncupato loco Alisia, quæ olim fortissima fuit sed a Iulio Cæsare fuerat destructa, natalis sive passio sacratissimæ Domnæ Reginæ virginis et martyris Christi, cuius per omnia venerabile et sanctissimum corpus anno Incarnationis Domini octingintesimo sexagesimo quarto, XII kalendas aprilis cum divinis laudibus innumera comitante caterva delatum ad Flaviniacum cœnobium, nobiliterque reconditum, utroque loco crebris coruscat miraculis.

Notre-Dame de Semur et Moutier-Saint-Jean (3), outre qu'elles s'éloignent de la période des origines qui nous intéresse seule, dérivent d'ailleurs de la tradition hagiographique, dont j'aborde l'étude sans égard pour la « littérature », hélas fort abondante, qui en est issue (4).

(1) Ed. MARTÈNE, *Vet script. ampl. coll.*, VI, 695 et 719, ex. ms. Colbertino.

(2) Mss. Vatican Reine de Suède 511 (XIe s.), 512 (XIIe s.) et 514 (XIIe s.), éd. GIORGI (1745). Ms. nat. Paris lat. 11767, fol. 95' et 12582, fol. 130 (XIe s.).

(3) Ed. VIOLE, *Apologie pour la véritable présence du corps de saincte Reine d'Alize dans l'abbaye de Flavigny...*, 2e éd. (Paris, 1653), pr. X, p. 120.

(4) Bibliographie dans CHEVALIER, *Répert. sources hist. m.-a. Topobibl.* v. **Alise, Flavigny** et *Biobibl.* v. **Reine.**

Digitized by Google

2° Sainte Reine et l'hagiographie.

Quiconque est tant soit peu familiarisé avec les recueils du dominicain VINCENT DE BEAUVAIS (1) et de l'évêque PIERRE DEI NATALI (2) se gardera de considérer comme témoignage original le chapitre qu'ils consacrent à sainte Reine, car ces deux compilateurs se bornent à reproduire ou remanier des textes liturgiques qui condensent la littérature hagiographique. Celle-ci se présente à nous sous forme d'une *passion* attribuée à un certain THÉOPHILE, un négligeable *remaniement* de cette passion (3), la notice de quelques *miracles*, et le récit de la *translation* des restes de sainte Reine d'Alise à l'abbaye de Flavigny en 864 (4).

LA TRANSLATION DE 864 (21 mars).

Nous avons là un récit très circonstancié (5) que je recom-

(1) *Spec. histor.*, XIV, 29-30 ; *Histor. Sanct.* (Colon. 1483) fol. 325 c-326 a ; *id.* (Lovan. 1485) fol. 126'-127 ; MOMBRITIUS, *Sanctuarium* II (1er éd., avant 1480 (240-240' ; *Act. Sanct. sept.*, III (1750) 39 ; GRIGNARD *La Vie de Ste Reine d'Alise* (Dijon, 1881), 453-455.

(2) *Catal. Sanct.* VIII, 47; GRIGNARD, *op. cit.*, 472,

(3) BHL 7094. Deux copies modernes, dont l'une tirée de l'ancien bréviaire de Flavigny, sont conservées parmi les papiers des Bollandistes, qui mentionnent ce texte *Act. Sanct. sept.* III, 40, annat. *o*. GRIGNARD *op. cit.* 457-458 a édité le prologue du recenseur, qui justifie (!) ainsi la nécessité de son œuvre : « *Idem* [Theophili relationem] *accuratius repetere et curiosius « compulsi sumus, ut severius ac delectabilius eadem notitia sensibus legen- « tium imprimeretur. Verum quia nonnullis minus gratum compertum est si « totum semel dicatur, quam si paulatim atque membratim omnia explicen- « tur, ut satisfaciamus moremque geremus talibus rei gesta modumque « iuxta ordinem a Theophilo vel notarius comprehensum, curabimus enar- « rare* ».

(4) Je néglige à dessein BHL 7098 apud VIOLE *op. cit.*, 118-119, homélie plus tardive.

(5) BHL 7097 éd. VIOLE (G.) *Apologie pour la véritable présence du corps de saincte Reine d'Alize dans l'abbaye de Flavigny...* (Paris 1653²) 113-118 ; MABILLON *Act. Sanct. O. S. B.* IV II 238-240 (2e éd. 251-252) ; SUYSKEN *Act. Sanct. sept.* III (1750) 40-41. Extraits BOUQUET *Rec. hist. Gaul.* VII 362-363 ; HONTHEIM, *Prodr. hist. Trev.*, I, 449 ; HOLDER-EGGER (O.), in *MGH Script.*, XV, 449-450.

Digitized by Google

mande aux amateurs de liturgie médiévale. En outre la mémoire en a été conservée, le lendemain même, par l'abbé de Flavigny, dans le titre de fondation du monastère de Corbigny, dépendant autrefois dudit Flavigny :

... anno DCCCLXIV quod verbum caro factum est, dum apud Flaviniacum *sequenti die post humationem sacri corporis Reginæ martyris, XI scilicet kalendas aprilis,* una cum Salocone, Jonæ Eduensis præsulis cathedraæ coepiscopo....
et cum nobilibus viris qui ob adventum tantæ virginis pridie illuc advenerant:..

LA NOTICE DE MIRACLES

Nous avons là (1), d'après l'ancien bréviaire de Flavigny, la narration de quelques miracles intéressants non tant pour eux-mêmes que pour le témoignage qu'ils nous valent sur le tombeau de sainte Reine en l'église d'Alise durant le demi-siècle qui a précédé la translation de 854. Le rédacteur est un contemporain des faits qu'il rapporte car, à l'en croire, il tient l'un d'eux *ab eodem tunc venerabili abbate Egili,* nunc *metropolitanæ Senonum episcopo.* J'y glane les détails suivants :

après avoir dormi une nuit dans l'église d'Alise *post migrationem beatæ Reginæ* deux personnes furent guéries, l'une de la fièvre, l'autre de cécité ;

un habitant d'Alesia « quondam civitatis nunc villæ » fit un faux serment, *dum foris esset in atrio, sacrilegas contra sepulchrum virginis manus tendens* ;

Pépin d'Aquitaine, fils de Louis-le-Débonnaire, *præfatæ civitatis locum transiens occupavit* et reçut l'hospitalité *iuxta ecclesiam B. Reginæ* ;

durant une guerre les habitants transportent leurs provisions *ad ecclesiam sanctæ virginis* ;

(1) Bhl 7099 éd. Violle, *op. cit.*, 96-104 ; Suysken, *op. cit.*, 42-43 (quelques omissions ; cf. annot. *g*). Extraits Grignard, in *Mém. de la Soc. Eduenne*, nouv. sér. XIV (1885) 71 (passage omis par Suysken) ; Holder-Egger, *op. cit.*, 450-451.

Digitized by Google

enfin, et ceci nous donne un tableau pris sur le vif de la façon dont nous aïeux entendaient le culte des saints : ...*sanctorum suffragia postulare, præcipueque S. Reginæ virginis, quam ibi velut præsentem venerabatur. Signa quatiebantur, letania fiebat instanter : quædam etiam anus, Gunsa vocabulo, insolito permota tumultu, tumulum sanctæ virginis terebat, et quasi quiescentem excitatura, magnis inclamabat vocibus adiutricem. Diaconus quoque, Lantfridus vocabulo, mente confusus per fenestram iactatis lapidibus percutiebat sepulchrum, omnisque populus una voce Dei protectionem ac beatæ virginis Reginæ suppliciter efflagitabant...*

A propos de l'église d'Alise, c'est ici le lieu de rapporter le fragment de deux chartes dont j'avoue n'avoir pas eu l'occasion de vérifier l'authenticité :

1° la donation de Vitrade, fils de l'« illustre » Corbon et fondateur de l'abbaye de Flavigny

quapropter non habetur incognitum qualiter, dispensante Domino, ad habendum loca sanctorum, sancti Andochii Sedelocinse et *sanctæ Reginæ Alsinse*, et sancti Ferreoli, *ubi pretiose requiescunt in corpore* in mea cura suscepi ;... similiter donamus *ad basilicam domnæ Reginæ ubi ipsa pretiosa requiescit in corpore* ;... ita et ista ad *sanctæ Reginæ* potestatem... (1) ;

2° la confirmation par l'empereur Lothaire, fils aîné de Louis-le-Débonnaire, de droits perçus à Alise par les religieux de Flavigny

... forum venalium rerum quod est in Alesia et in ecclesia sanctæ Iustæ, tam anniversarium quamque hebdomadarium et duas partes decimarum quæ sunt de Alesia... (2).

LA PASSION PAR LE PSEUDO-THEOPHILE BHL 7092-7093.

Trois copies recueillies par les anciens Bollandistes sur le manuscrit de Vauxcelles, de Clairmarais et de Rooklooster (3),

(1) Année 721 ou 722.

(2) Année 841.

(3) Bibl. Bollandienne (auj. Bibl. roy. Bruxelles), *Rec. de Doc.*, XXXIX, sept. 6-7, pp. 508, 513, 561.

Digitized by Google

sept codices de la bibliothèque nationale de Paris

lat. 2846, fol. 166'-172 (xe s.).
17002, fol. 70'-72' (xe s.).
11748, fol. 37-39 (xe s.).
1706, fol. 7'-9' (XII-XIVe s.).
5337, fol. 12-14' (XIIIe s.).
5353, fol. 10'-12' (XIVe s.).
3809 A, fol. 63-64 (XVe s.).

et la partie du légendaire de Clairvaux qui est à la bibliothèque de la Faculté de médecine de Montpellier (ms. 1, tome II) nous ont conservé ce texte, publié par GRIGNARD (1) et par QUILLOT (2) d'après le manuscrit de Montpellier.

C'est à bon droit que la critique (3) s'est montrée sévère relativement à la valeur historique de cette passion, dont le rédacteur se donne comme témoin oculaire des combats de son héroïne et l'aurait même assistée dans sa prison :

Ego autem vinctus in Domino, carissimi in omnibus, Theophilus vocatus a Domino et edoctus de profundo ignorantiæ, baptizatus sum in profundo sapientiæ et scientiæ, disposui omnibus manifestum facere gloriosum propositum vere sanctæ puellæ Reginæ, qualem fiduciam ostendit, quomodo aculeum diaboli conculcavit in confidentia crucis, in civitate Alesia, prima præsidiæ. Ego vero qui aderam certamini eius, paucam pecuniam de substantia mea dedi et accepi ab excerptoribus quæ in illo tempore fuerunt gesta. Ergo cum omni astucia exposui vobis omnibus, qui credidistis in Domino Jesu Christo, omnia hæc consequenter...

Je crois parfaitement inutile de donner ici une analyse, même succincte, de la passion qui fait suite à ce prologue, car toute

(1) *Op. cit.*, 444-452; des extraits de cette passion avaient été imprimés antérieurement par le P. SUYSKEN, *Act. Sanct. sept.*, III (1750) 24-25, n. 2-4, 6.

(2) *Sainte Reine d'Alise* (Paris, 1881), 256-262.

(3) TILLEMONT, *Mém. h. eccl.*, V (1698), 546 ; BAILLET, *Les Vies des saints* 7 sept., table crit. des aut. et des actes n° 13 ; *Hist. litt. Fr.*, X (1757), XLVI-XLVII, etc.

Digitized by Google

cette composition n'est autre que l'**adaptation** alésienne **de la passion de sainte Marine** [surnommée Marguerite] d'Antioche par le pseudo-Théophile. Voici deux siècles déjà que le plagiat a été signalé par l'honnête Baillet (1), en sorte que si je n'avais aucune pierre nouvelle à apporter à l'église critique de ce « dénicheur de saints », plutôt que de ramasser les assertions hasardeuses des compilateurs modernes je me serais simplement tu. Mais depuis lors un bataillon d'écrivains mieux intentionnés qu'avisés ont échafaudé sur le fondement de ce plagiat, comme disait Mgr Duchesne, « des hypothèses séduisantes prolongeant avec ingéniosité les perspectives ouvertes sur témoignages bien vérifiés » :

Voici venir d'abord le bénédictin de l'*Histoire littéraire* (2), affirmant que « la passion de sainte Reine est la monstrueuse production d'un *imposteur qui, sous le nom de Théophile, a composé* son roman sur les actes de sainte Marguerite ». Or une rectification s'impose : certes, il y a plagiat, et plagiat indéniable — pour s'en convaincre il suffit de juxtaposer nos deux légendes en colonnes parallèles — mais loin qu'un imposteur, usurpant le nom de Théophile, ait « travaillé » sur la trame d'une légende anonyme de sainte Marine, c'est celle-ci, dont l'original grec débute par les mots τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ λυτρωποῦ ἡμῶν καὶ τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ ἀναλήψεως... (3) et porte le nom de Théotimos, ou sa traduction latine *Post resurrectionem Domini nostri Jesu Christi et gloriosam ascensionem eius...* (4) où Théotimos devient Theotimus, Tectinus, Theophilus selon les divers manuscrits, c'est celle-ci, dis-je, qui a été simplement transcrite et toute l'astuce de l'imposteur — si imposteur il y a — a consisté dans la localisation

(1) *Loc. cit.*

(2) *Loc. cit.*

(3) Bhg 1165-1166 éd. Usener (H.), *Acta S. Marinae et Christophori* in *Festschrift zur funften Saecularfeier der Carl-Ruprechts-Universität zu Heidelberg* (Bonn, 1886), 15-16.

(4) Bhl, 5303-5305 ou son remaniement 5306.

Digitized by Google

alésienne de la passion orientale ; il a suffi pour cela de transposer quelques noms propres : **civitas Antiochia pma psidię**, capitale de la Pisidie, est devenu **Alesia prima presidię,** capitale de la province (1) ! Et par un trait de plume le préfet Olibrius se trouve venir non plus *ex Asia ad Antiochiam,* mais *de Massilia in Alisiam civitatem, deponere sanctos Dei quos inveniebat* !

Le mot imposture a été prononcé. Sommes-nous là en présence d'une véritable imposture ? Loin de moi, certes, la pensée d'entreprendre le panégyrique des pieuses industries qui ont trop souvent alimenté la crédulité populaire. Mais je voudrais introduire ici une distinction entre le plagiat et l'imposture, distinction qui peut paraître d'une casuistique subtile au regard de la conscience moderne, mais qui se justifie, je crois, en fonction de la mentalité médiévale.

Baillet cite un fait caractéristique que j'ai lu dans mon enfance et qui a été décisif sur l'orientation de mes recherches hagiologiques : il s'agit de je ne sais quel prieur d'un monastère de la région parisienne qui, au jour anniversaire, ne possédant aucune biographie du saint patron, fit lire publiquement la légende d'un autre saint de même qualification, *sed mutatis mutandis,* en changeant les noms propres. L'intention de ce prieur était assurément l'édification pieuse, et ce qu'il demandait à l'hagiographie était surtout des leçons morales : la première audition n'a pas dû tromper, si j'ose employer cet anachronisme, le sens historique des bons moines ; mais il demeure infiniment probable que dans la suite la génèse d'une telle attribution ait échappé, et le saint été mis en loyale possession de sa légende d'emprunt.

A Autun par exemple, et par suite dans la région d'Alise et

(1) Le ms. de Rooklooster, *iam cit.*, porterait *Alesia prima Pysidiae*, mais outre que cette survivance pourrait s'expliquer par une lecture paléographique inverse de celle qui a transformé *Pisidiae* en *praesidiae*, je lis cette leçon *Alesia pma psidie* dans le Parisinus 5337, fol. 12.

Digitized by Google

de Flavigny, on possédait dès le haut moyen-âge la version latine des passions grecques de sainte Marine d'Antioche, de saint Christophe de Samos, de sainte Lucie de Thessalonique, ce qui n'a pas empêché d'insérer dans le même légendier les passions plagiaires de sainte Reine, de saint Savinien de Troyes et de sainte Jule, qui n'en sont que des doublets (1). Nos ancêtres étaient-ils donc vraiment si aveugles pour ne point voir que les mêmes thèmes, disons les mêmes pieux clichés (2), leur étaient servis accomodés d'une onomastique différente? Il est permis d'en douter, et il se pourrait que les naïfs au regard des critiques du xxe siècle ne soient pas tant nos bons aïeux, qui se complaisaient dans une littérature épique et merveilleuse, que certains positivistes modernes, « démasqueurs d'impostures » qui auront commis l'étrange méprise de prendre trop au sérieux les romans hagiographiques et de décerner à leurs pauvres compilateurs l'épithète injustifiée d'historiens et de fourbes. Il y a là en effet toute une psychologie dont l'étude, esquissée par le P. Delehaye, Lucius, Marignan et Pÿper, réserve encore bien des surprises à l'érudition.

Voici maintenant une autre rectification, d'importance plus considérable, — et c'est elle qui fait le fonds de la présente communication —: s'inspirant d'un article par ailleurs fort intéressant de M. A. de Barthélemy, l'archéologue bien connu (3), les auteurs modernes s'accordent volontiers à attribuer à l'érudition intéressée des moines de Flavigny la production de la prétendue passion de sainte Reine par le pseudo-Théophile et placent cet évènement « à la suite de la translation de 864 », « dans la seconde moitié du ixe siècle ». Or, je m'inscris en faux contre l'assignation d'une époque si tardive: Rhaban Maur — nous l'avons vu plus haut — mentionne, avant l'an 856:

(1) Ms. Fac. méd. Montpellier H 55 (viiie siècle).

(2) Cf. mon *Etude sur quelques légendes hagiographiques troyennes : les pseudo-martyrs de la persécution d'Aurélien* dans *Rev. d'hist. des Rel.*, 1924.

(3) *Monn. mérov. d'Alise Sainte Reine* in *Rev. archéol.*, 2e s. VIII (1863), 377-386.

Digitized by Google

Æduæ civitate, in Galliis, loco Alisiana, natale sanctæ Reginæ martyris *cuius gesta habentur* (1)

et le manuscrit de Wolfenbüttel, écrit en 772 mais représentant un archétype écrit à Fontenelle avant 756 :

edue ciuit, in Gall. locum alisiana nat. scæ regine mar. *cuius gesta habentur* (2).

Mais, dira-t-on, — on l'a dit en effet — qui prouve que ces actes de sainte Reine ainsi mentionnés au VIIIe siècle sont bien ceux du pseudo-Théophile et non d'autres qui auraient pu exister et n'être pas parvenus jusqu'à nous ? Ce qui le prouve, c'est qu'au cours de dépouillements effectués pour mon *Corpus des légendes hagiographiques de l'ancienne Gaule* (3), j'ai eu la bonne fortune de découvrir un feuillet de cette *Passio Reginæ* inconnu de mes devanciers, intéressant puisque du VIIIe *siècle*, dans un passionnaire d'Autun (4) : amputé du début et de la fin, ce texte a par suite échappé à l'attention du rédacteur du *Catalogue des manuscrits des bibliothèques des départements* et au Bollandiste du *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecæ scholæ medicinæ Montepessulanensis* (5). Il commence aux mots *dno ihu xpo ætate erat annorum xv et delectabatur in domibus nutricis suæ* et se termine avec ceux-ci *Et postquam hec dixisset accesserunt carnifices et cedebant eam.*

***

En résumé :

d'une part une passion plagiaire, sans aucune valeur historique mais du VIIIe siècle *au plus tard*, est le fondement de toutes les biographies ultérieures de sainte Reine ;

d'autre part la présence à Alise (av. 722 à 864) puis à Flavigny de « reliques » de ladite sainte est attestée à cette époque ;

(1) *Loc. cit.*
(2) *Loc. cit.*
(3) En préparation. Le tome I (province de Sens) paraîtra en 1928.
(4) Ms. Fac. méd. Montpellier H 55 fol. 22s ro-vo *ad calcem.*
(5) Mobet (H.) in *Anal. Bolland.*, XXXIV-XXXV, 251-254.

Digitized by Google

de sorte que, habitante des cieux dont personne ne sait absolument rien sinon qu'elle a nom *Regina* et opère des miracles au début du VIIIe siècle, telle se présente à nous la patronne d'Alise. Si nous accordons à Molinier (1) que « l'existence même de sainte Reine est plus que douteuse », ce à quoi je ne contredis guère, reste à rendre compte du culte dont elle fut l'objet. Et pour cela nulle hypothèse ne me semble plus satisfaisante que celle qu'a proposée Monsieur Salomon Reinach : à savoir, la déesse Junon honorée sous son épithète de *Regina* (2) par les Alésiens puis « sanctifiée » non tant par la hiérarchie ecclesiastique (3) que par le sentiment et le culte populaire... La légende du Bouddah a bien trouvé place dans les fastes de l'hagiographie chrétienne, nul doute également que les infiltrations païennes n'aient laissé des survivances dans le culte médiéval...

Pourquoi Regina devenue sainte obscure se serait-elle vue doter d'une légende hagiographique ? sans doute, comme dit Grégoire de Tours, parce que le peuple n'honore les saints qu'en proportion de la connaissance qu'il a des mérites de leur vie ; et pourquoi la passion de sainte Marine a-t-elle été choisie entre beaucoup d'autres ? apparemment pour deux raisons : d'abord Marine était une sainte grecque et les passions plagiaires étaient le plus généralement, à l'époque de cette adaptation, empruntées à des modèles grecs (4) ; ensuite sévissait alors, dans le diocèse même d'Autun, la manie de traduire en langue vulgaire les noms propres exotiques : c'est ainsi par exemple que, dans le même passionnaire qui nous a conservé le plus ancien texte de la *Passio Reginæ*, on rencontre (5) *vita sancte Eufrosine* **qui interpretatur in latino castissima,** où ladite sainte est

(1) *Les sources de l'hist. de Fr.*, I, 34.

(2) *Rev. archéol.*, 1914, II 281.

(3) Sainte Reine n'a jamais été canonisée, mais pénétra au Martyrologe Romain par la voie de tradition littéraire : sa passion, Usuard, Baronius.

(4) V. g. les passions des Jumeaux et de Mammès de Langres : de Bénigne de Dijon ; de Patrocle, de Jule et de Savinien de Troyes ; de Sidroine [et peut-être Colombe] de Sens ; etc.

(5) Ms. Montpellier H 55, *iam. cit.*, fol. 139.

Digitized by Google

appelée *sancta Castissima*. Quoi d'étrange alors que le vocable *Marina* — nom sous lequel Marguerite (1) était connue dans le passionnaire d'Autun — ait semblé à des oreilles occidentales la forme à terminaison féminine du mot syriaque *mar* = *maître, seigneur* (2), connu même des non-sémitisants puisqu'il est le titre de prélats orientaux et que le Nouveau Testament (3), sans parler de la Didachè (4), l'a vulgarisé sous la forme bien connue *Maran atha*, que le Seigneur vienne !

C'est donc avec une apparente légitimité, très suffisante d'ailleurs aux médiocres exigences des hagiographes médiévaux, que Junen a pû se trouver affublée de la biographie de Marina. Devenue vierge martyre et localisée à Alise, elle fut vénérée *in corpore*, fit des miracles et le zèle des moines de Flavigny n'aura plus qu'à opérer la retentissante translation de 864 pour asseoir un culte que l'Eglise juge légitime, puisque séculaire.

G. VERDIN.
Docteur en théologie.

(1) Marguerite est le surnom (dû à un détail de sa Passion) donné à sainte Marine d'Antioche pour la distinguer de sa célèbre homonyme.

(2) Cf. une intéressante discussion philologique sur ce vocable (BLOCHET-GUIDI-CLUGNET) dans *Rev. Orient chrét.* et *Bibl. hag. orient.*, VIII (1905).

(3) I Cor., XVI, 22.

(4) X, 6.

Digitized by Google

GNOSTIQUES ET GNOSTICISME

M. de Faye vient de publier une seconde édition de sa grande étude *Gnostiques et Gnosticisme* (1). La première datait de 1913. Le succès que cet ouvrage, pourtant austère, a obtenu montre assez son importance, comme aussi l'intérêt qui s'attache aujourd'hui aux questions qu'il agite. Il constitue d'ailleurs le seul travail d'ensemble qui existe chez nous sur les gnoses archaïques au milieu desquelles la théologie chrétienne s'est lentement formée. C'est par lui que les profanes se feront initier aux arcanes de la *Pistis Sophia* ou de la théosophie valentinienne. Aussi convient-il d'en étudier de près les idées directrices et les conclusions essentielles.

A ce double point de vue, la seconde édition ne fait que continuer la première. Si l'on excepte un « aperçu bibliographique » qui a été introduit à la fin et qui gagnerait à être plus complet, la seule nouveauté importante consiste dans un chapitre inaugural où l'auteur montre comment se pose le « problème » du gnosticisme, à seule fin d'expliquer qu'on ne peut que s'égarer en le traitant autrement qu'il n'a fait.

On sait quelle est sa méthode. Nous ne disposons, dit-il, au sujet des diverses gnoses, que d'informations très disparates et souvent fort médiocres. Nous ne pouvons avancer avec quelque assurance qu'en nous appuyant sur les informations authentiques de vrais gnostiques, plutôt que sur celles de leurs contradicteurs, et en nous fiant à celles des grands maîtres plutôt qu'à de vulgaires épigones. Suivant cette règle, M. de Faye cherche d'abord à reconstituer la doctrine de Basilide, de Valentin, de Marcion,

(1) Paris, Geuthner, in-8, 546 p.

Digitized by Google

ainsi que de leurs principaux disciples, et il y voit l'œuvre de chrétiens instruits qui édifient, sur la base de la tradition évangélique, une philosophie morale et religieuse souvent très remarquable. Il analyse ensuite le contenu général des textes anonymes, *Pistis Sophia* et *Livres de Jeü*, que nous ont fait connaître certains manuscrits coptes et il y dénonce une méconnaissance radicale de ces anciennes gnoses, qui se sont progressivement matérialisées et ne s'adressent plus à des écoles philosophiques mais à des sectes de mystagogues. Il relègue enfin dans la dernière partie du livre les groupes qui nous sont seulement connus par les rapports des hérésiologues et il s'attache à montrer que nous ne savons d'eux à peu près rien de sûr, qu'on est donc forcé d'en faire pratiquement abstraction, si l'on veut ébaucher l'histoire proprement dite du gnosticisme.

Ces conclusions me paraissent très contestables, comme la méthode même qui les a inspirées. Une comparaison très simple montrera quelle réserve s'impose à leur sujet. Supposons un étudiant en théologie, un séminariste, qui, voulant se former une idée exacte d'Auguste Comte et ne possédant point ses œuvres, rejetterait comme trop tendancieux et inexacts tous les rapports fournis sur lui par les historiens de la philosophie, et ne voudrait se le représenter que d'après les citations qu'il pourrait relever dans *l'Utilisation du positivisme* et autres œuvres apologétiques de Brunetière. Ces citations, si exactes soient-elles, lui donneraient un portrait non seulement très vague mais encore systématiquement faussé et en somme beaucoup moins ressemblant que celui qu'il eût pu dégager, avec quelque critique, d'une histoire de la philosophie, même médiocre et très partiale. M. de Faye se met dans une situation analogue, en écartant de parti-pris tous les renseignements fournis sur les Gnostiques par ceux des anciens auteurs ecclésiastiques qui ont traité ex-professo de leurs doctrines.

En fait, les indications qui nous viennent des premiers hérésiologues sont beaucoup moins fantaisistes qu'il ne le donne à entendre. Assurément on ne peut les accepter sans réserve. Une

Digitized by Google

critique minutieuse s'impose à leur égard. Mais, si elle en doit écarter tout ce qui montre l'ignorance du sujet ou l'esprit de parti, elle est bien obligée de reconnaître aussi que beaucoup de détails paraissent puisés à bonne source et n'ont pas dû être inventés. A ce propos, on peut être étonné de voir M. de Faye rejeter comme purement « légendaires » les rapports de très anciens témoins concernant la mythologie de la secte simonienne, alors qu'il accepte sans hésitation leurs propos diffamatoires contre les « gnostiques licencieux ». On sait combien, de tout temps, les orthodoxes ont été portés à taxer d'immoralité toute hétérodoxie. Par contre on ne voit pas pourquoi les hérésiologues auraient imaginé le système simonien. Celui-ci, pour M. de Faye, n'est qu'un décalque de gnoses plus tardives, parce qu'il leur ressemble trop sur des points essentiels pour être original. Mais pourquoi ne seraient-ce point ces autres gnoses qui se seraient modelées sur lui? Pourquoi ne pas croire sur ce point Irénée? Son témoignage offre d'autant plus de garantie qu'il ne fait, selon toute apparence, que reproduire celui qui se lisait, dès le milieu du IIe siècle, dans le traité contre les hérésies du samaritain Justin.

Venons aux textes empruntés aux « grands gnostiques » qui peuvent nous servir à reconstituer leur doctrine. Ils sont assurément fort précieux, mais combien peu nombreux! Tous se réduisent à quelques courtes phrases qui, détachées de leur contexte, risquent fort d'être détournées de leur sens primitif. Ils ne sont arrivés à nous que par des citations de théologiens fort éclectiques qui cherchent à justifier la croyance commune de l'Eglise par le témoignage des gens du dehors. Leur choix est donc très tendancieux et ne représente que l'aspect le moins caractéristique de la Gnose, celui par lequel elle s'accorde avec les doctrines courantes. Autant on aurait tort de les négliger, autant il est imprudent de vouloir tout ramener à eux. Avec cette dernière méthode, M. de Faye en arrive à se représenter Basilide et Valentin comme des moralistes chrétiens très raisonnables, précurseurs de Clément d'Alexandrie et d'Origène, parce que c'est à Origène et à Clément que ses informations sont empruntées. Mais il ne le fait qu'en

Digitized by Google

rejetant les affirmations très nettes de critiques plus anciens, qui, traitant directement et assez longuement de ces mêmes Gnostiques, leur attribuent une mythologie complexe et très hétérodoxe, étroitement apparentée à toutes les autres Gnoses. La fin de non-recevoir qu'il oppose à ces premiers témoins est d'autant plus surprenante que les textes sur lesquels il s'appuie, si l'on fait abstraction du commentaire qu'en donnent les rapporteurs Alexandrins, ne contredisent aucunement l'exposé général des hérésiologues et s'expliquent bien mieux au contraire par lui. Tel fragment de Basilide cité par les *Acta Archelai*, dont M. de Faye se débarrasse au cours d'une note, mais sans motif valable, nous fait même entrevoir une théologie très nettement hétérodoxe et étroitement apparentée à celle qu'exposera Mani.

Si l'on tient absolument à ne se fier qu'à des textes gnostiques, on doit les prendre tous. Il faut aussi, en bonne logique, mettre au premier rang non pas des phrases détachées arbitrairement par des auteurs ecclésiastiques mais les écrits qui nous ont été conservés en entier. On est surpris de voir M. de Faye accorder si peu d'importance à la *Pistis Sophia* et aux *Livres de Jeü*. Il ne peut objecter que leur rédaction n'est pas antérieure au IIIe siècle, car lui-même se défend de vouloir suivre dans son exposé un ordre chronologique. D'ailleurs la mythologie touffue qui s'y déploie remonte bien au-delà de la date indiquée. Irénée en donne déjà des échantillons curieux à propos de sectes anonymes d'un caractère très archaïque. Le gnosticisme apparaît ici non pas comme un système philosophique qui s'enseigne à la manière du platonisme mais comme une religion vivante professée dans le mystère par une communauté d'initiés. Il est bien plus facile de concevoir comment d'un milieu de ce genre sont sortis des docteurs tels que Basilide, Valentin et Marcion que d'expliquer comment les écoles de ces maîtres auraient produit plus tard des sectes si bizarres.

D'autres Ecritures gnostiques ont aussi une grande importance. Au premier rang devraient venir celles des Mandéens, ou Sabéens, en particulier le *Livre de Jean* et la *Ginza*, dont M. Lidzbarski

Digitized by Google

vient de donner en allemand une traduction très soignée. M. de Faye n'en dit rien. Pourtant les Mandéens sont incontestablement des gnostiques. Leur nom même vient de « manda » qui veut dire la « gnose ». Ils remontent très haut et M. Lidzbarski établit que leur secte, qui subsiste encore au confluent du Tigre et de l'Euphrate, existait en Palestine avant la ruine de Jérusalem et dès le temps de l'indépendance juive. Leurs livres sacrés, en la forme où ils nous sont arrivés, ne remontent assurément pas si haut, mais ils contiennent des éléments très archaïques, qui mériteraient d'être étudiés de près.

Les Ecritures manichéennes ne devraient pas davantage être exclues d'une revue générale des documents gnostiques. M. de Faye n'en aborde pas l'examen. Il reconnait pourtant que j'ai eu raison de considérer le manichéisme comme une forme nouvelle et particulièrement importante du gnosticisme. A ce propos il se demande même à quelle secte gnostique on peut le rattacher et il regrette que je ne me sois pas posé cette question. Pour lui les « élucubrations de Manès » ont plutôt des rapports avec « les imaginations et les rêveries fantastiques des gnostiques coptes ». Le problème n'est pas à résoudre à vue de nez, sur des indices aussi vagues. J'ai déjà montré (*Ecr. man.*, I, 18-22) que la tradition manichéenne en fournit elle-même la solution. D'après l'historien arabe An-Nadim, qui s'en est fait le rapporteur, Mani fut élevé chez les « Moughtasilas » ou Sabéens, qui étaient établis dans la région de Bassora et qui se réclamaient d'Elxai ou Elchasaï. Il en sortit de bonne heure pour professer une doctrine nouvelle et plus rigide, qu'il se mit à prêcher dès sa 25me année, « cent ans ans environ après Marcion et soixante-dix après Bardesane ». Ce seul rapprochement suffit à montrer que dans son Eglise on le mettait en rapport avec ces deux maîtres. Lui-même discutait leurs théories en homme qui les avait longuement étudiées. Un chapitre de son *Trésor* était consacré à la doctrine marcionite. Dans trois autres sections de son livre des *Mystères*, il répudiait certaines thèses bardesanites. Le soin même qu'il mettait à marquer ces limites montre qu'il se tenait sur un terrain voisin.

Digitized by Google

Dans cinq sermons, dirigés contre Marcion, Bardesane et Mani et publiés en 1912, d'après un palimpseste, par C. W. Mitchell, saint Ephrem déclare que ces trois hérétiques professent au fond une même doctrine et ne diffèrent entre eux que sur des détails d'intérêt secondaire. Son témoignage est d'autant plus important qu'il a lu de près les auteurs dont il parle et que sa critique en rappelle maints passages sous forme d'allusions.

M. de Faye, qui connaît bien les textes grecs et latins concernant le gnosticisme, ne se réfère jamais à saint Ephrem. Peut-être eût-il, été amené, s'il l'eût mis à profit, à se représenter tout autrement la position de Marcion et celle de Bardesane. Il se refuse, avec M. Nau, à voir dans le second un vrai gnostique et il n'attribue au premier, avec Harnack, qu'un gnosticisme très atténué et « nullement spéculatif ». Ces thèses sont loin d'être aussi bien établies qu'il le donne à penser et elles vont à l'encontre d'attestations très sûres. En ce qui concerne plus spécialement Marcion, les textes grecs et latins, si on les lit sans idée préconçue, font d'ailleurs clairement entrevoir que son exégèse et sa morale s'appuient sur une dogmatique très ferme, d'une inspiration nettement dualiste et très voisine de celle des autres grands gnostiques. Justin, qui parle déjà de lui dans son Apologie et qui le présentait avec plus de détails dans son traité perdu « contre les hérésies », le met sur le même plan que Simon et Ménandre et ne parle de lui qu'à propos de sa conception du Démiurge et du Dieu bon.

Si l'on tient compte de ces remarques, l'on sera amené à se faire de l'ensemble du gnosticisme une idée assez différente de celle qu'en propose M. de Faye. Comme il ne veut se le représenter qu'au moyen de citations très fragmentaires, il n'y voit qu'un vaste fourmillement de doctrines très dissemblables. En nous laissant guider, avec la réserve voulue, par les rapports des premiers auteurs ecclésiastiques qui en ont fait une étude spéciale, nous serons plutôt frappés par les traits communs qui s'y montrent toujours et qui donnent aux systèmes les plus divergents un même air de famille. Pour M. de Faye, qui ne veut tenir aucun compte des sectes archaïques dont aucun texte n'est resté,

Digitized by Google

« les vrais créateurs du gnosticisme surgissent vers l'an 130 ». Tenons nous en aux rapports que les témoins les plus anciens et les mieux informés nous fournissent sur lui. Il nous apparaîtra aussi ancien que le Christianisme lui-même. Basilide, Valentin, Marcion, malgré leur incontestable talent, ne feront plus figure de « créateurs ». Ils se présenteront plutôt comme des conservateurs vigilants de traditions déjà vieilles, qu'ils interprétaient doctement pour les mieux maintenir, comme les théologiens d'une Eglise vivante dont ils enrichissaient le dogme en l'expliquant.

Le litige, on le voit, est aussi radical que possible. Il le serait sans doute beaucoup moins si le gnosticisme était seul en question. Mais, à son occasion, c'est tout le problème des origines du Christianisme qui se trouve posé et les solutions que l'on adopte sur un point ont leur répercussion sur l'autre. Si l'on voit seulement dans l'Eglise primitive un groupe d'âmes de bonne volonté qu'unissait un même amour confiant à l'égard du Père céleste manifesté en Jésus et par lui, l'on sera naturellement amené à considérer les conventicules gnostiques comme de simples chapelles qui se sont construites plus tard sur ses côtés. Si au contraire l'on commence par regarder les premiers chrétiens comme des adeptes de cette « sagesse cachée », de cette science du salut, que révèlent déjà les épîtres pauliniennes, l'on se dira que le Gnosticisme est à la base même du Christianisme. M. de Faye s'en tient au premier point de vue, brillamment exposé par Harnack. On peut préférer le second.

Une autre cause de désaccord, qui concerne plus particulièrement les grands gnostiques, est mise en relief par M. de Faye dès le début de son livre. L'interprétation traditionnelle qu'on donne de leurs doctrines est, dit-il, intenable, parce qu'elle amène à n'y voir que « les élucubrations d'imaginations en délire....., un monument d'incohérences, de contradictions, de fantasmagories....., un phénomène d'aberration mentale ». Nous irions loin et toute l'histoire des religions et des théologies serait à refaire si nous devions en écarter les phénomènes d'aberration mentale,

Digitized by Google

les monuments d'incohérence et les élucubrations d'imaginations en délire. Il faut reconnaître aux grands maîtres le droit de se tromper grandement. Mani a révolutionné l'Orient et l'Occident. Ses adversaires n'ont pourtant pas eu tout-à-fait tort de le présenter, d'un jeu de mot qui a fait fortune, comme un « maniaque » et saint Augustin a beau jeu quand il reproduit telle page de son *Trésor* pour s'égayer de ses extravagances. Rien ne prouve que Basilide et Valentin, dont le succès a été beaucoup moins grand, se soient montrés bien supérieurs à lui. Tous ces esprits étaient de la même famille. Vivant dans un monde idéal tout rempli de chimères, ils s'appliquaient de leur mieux à en faire le tour pour s'y bien orienter. Ils ont dépensé des trésors d'intelligence à systématiser des traditions ineptes. Tâchons de nous placer à leur point de vue. Nous les comprendrons beaucoup mieux et leurs thèses les plus déraisonnables nous offriront une apparence de raison. Mais gardons-nous bien de leur attribuer nos façons de penser. N'allons pas nous les représenter comme des philosophes épris d'idées claires et de déductions logiques. La « sagesse du monde » leur paraissait une « folie ». Aussi n'est-il pas étonnant que leur doctrine nous semble assez peu sage. A vouloir l'interpréter trop favorablement, on risque de la fausser. M. de Faye eût gagné à se prémunir davantage contre ce danger. On sent trop en le lisant qu'il incline à considérer tous ces grands maîtres du gnosticisme, devenus des « hérétiques » au regard de l'Eglise orthodoxe, comme des ancêtres lointains qui tendaient, avec leur esprit éclairé, à une conception du christianisme analogue à celle des protestants libéraux.

L'étude qu'il leur consacre n'en rendra pas moins, dans sa seconde édition comme dans la première, des services précieux. Elle groupe et met en valeur des matériaux épars, d'un abord difficile. D'autre part elle abonde en remarques très justes, dont on pourra tirer profit, même si l'on n'en approuve point le cadre général. C'est précisément en raison de sa valeur que j'ai cru devoir formuler à son sujet quelques réserves utiles.

Prosper Alfaric.

Digitized by Google

LA LITTÉRATURE RÉCENTE SUR JACOB BOEHME

Le tricentenaire de la mort de Jacob Boehme a provoqué en Allemagne une recrudescence d'intérêt pour les œuvres et la doctrine du célèbre *Theosophus teutonicus*. En 1922 déjà paraît dans la collection Dom (*Inselverlag*, Leipzig) un choix de textes par Hans Kayser ainsi qu'une reédition des *Sex puncta Theosophica* (*Insel Bücherei*, N° 332). On parle maintenant d'une nouvelle édition complète de ses œuvres ; on a même, semble-t-il, l'intention de faire paraître le fameux commentaire de Dionysius Freher, dont les 25 volumes (manuscrits) sont pieusement conservés à Londres. Une *Boehme Gesellschaft* est en formation. Après une éclipse passagère, Jacob Boehme revient à l'ordre du jour, et les historiens allemands recommencent à reconnaître ce que la pensée allemande doit au cordonnier de Görlitz.

La ville de Görlitz a, en l'honneur de son célèbre concitoyen, publié un fort intéressant recueil de documents biographiques et historiques, inédits pour la plupart jusqu'ici. Nous en rendrons compte dans un des fascicules suivants de cette *Revue*. En outre, plusieurs monographies furent consacrées à la biographie et à l'analyse de la doctrine du théosophe.

M. Paul Hankammer (*Jacob Boehme, Gestalt und Gestaltung*, Bonn, F. Cohen, 1924, p. 430) essaie de refaire — ou de faire — une image de Boehme « valable pour notre époque ». Il lui semble évident que l'image que s'en faisaient les romantiques ne vaut plus rien aujourd'hui. M. Hankammer, s'applique donc à dégager « ce que Boehme doit représenter pour notre temps » ;

Digitized by Google

l'importance que sa doctrine et sa personne pourraient — et devraient — avoir pour nous.

Je ne crois pas que M. Hankammer ait réussi ; d'ailleurs j'estime qu'il ne pouvait réussir s'étant posé un but parfaitement faux. Il est certain que chaque époque se forme une « image » interprétative des grandes doctrines et des grands personnages du passé, mais ces images ne sont valables pour leur époque qu'à condition de ne pas être consciemment « fabriquées » comme images. M. Hankammer, en voulant de la théorie historique de Dilthey faire une recette pratique, a faussé le sens de la doctrine et n'a obtenu qu'une fausse recette. Il a, à mon avis, faussé aussi l'image du théosophe en sa vérité historique. Toutefois, M. Hankammer répondrait peut-être que la « vérité historique » n'est qu'un mythe, ou que la véritable doctrine de Jacob Boehme se constitue justement dans le processus de ses interprétations. Quoi qu'il en soit, M. Hankammer néglige de propos délibéré tout le côté religieux, confessionnel même de la pensée de Boehme, et accomplit ainsi le tour de force d'en faire l'exposé — ou construction interprétative ? — sans mentionner même la lutte acharnée de J. Boehme contre la prédestination et la justice imputative, ces deux bêtes noires du théosophe.

Pour M. Hankammer, Boehme s'explique par trois paires d'oppositions-tensions qui sont unies et surmontées en lui. Nation et Catholicité (« Boehme le premier homme vraiment catholique après Maître Eckhart ») ; Orient et Occident : « les deux forces qui luttent à l'intérieur de l'âme allemande » ; Renaissance et Baroque : l'élan vital, l'exubérance de la vie chaotique débordant et brisant les cadres et les formes et la maîtrisation de cet élan ; la domination du chaos par la puissance ordonnatrice qui lui impose une borne et une limitation (*Gestalt* und *Gestaltung*). Le dernier point est certainement très juste, et la comparaison de M. Hankammer (*Renaissance et Baroque*) permet, en effet, de se rendre compte de l'existence de deux types différents de vitalisme et de voir d'une manière plus claire ce qui distingue Boehme d'un Giordano Bruno ou même d'un Paracelse. Les autres ne sont

Digitized by Google

que des mots. D'ailleurs le travail tout entier produit l'impression d'une très grande verbosité. Extrêmement prétentieux jusque dans sa forme typographique (M. Hankammer dédaigne les virgules, etc. ; méprise les divisions intérieures d'un chapitre ; ordonne son livre en Ennéades ; a les citations et les renvois en horreur, etc.), il est extrêmement vague et les nombreuses remarques heureuses et pénétrantes y sont littéralement perdues dans un flot de phraséologie pseudo-estétisante. C'est un livre inutilisable, qui peut servir d'exemple comment l'influence de maîtres excellents (Dilthey, Wölfflin, Stephan George) peut devenir absolument pernicieuse. M. Hankammer s'obstine également à négliger les éléments paracelsistes et alchimistes de la doctrine de Boehme. Or, s'il est exact que la valeur de ces éléments a été parfois exagérée, ainsi par A. v. Harless, ils n'ont pas moins joué un rôle considérable dans la formation et, bien plus encore dans l'élaboration de la pensée de Boehme. L'idée de la *wiedergeburt* qui fait le thème essentiel de la doctrine, l'idée que l'homme, bien que déchu possède encore, virtuellement, en soi la possibilité de « se reformer » et de « se renouveller », de reconquérir l'état primitif est visiblement inspirée par des analogies alchimistes. D'ailleurs Boehme ne s'en cache nullement, l'homme déchu va être *transmué* par l'action de la *tinctura* divine, comme les métaux le sont par la pierre philosophale. L'opération — dans les deux cas — n'est possible que parce que la « matière », le « *subjectum* » de la transmutation contient *déjà* (ou encore) le germe et la trace de son état primitif et définitif. Les analogies sont plus nombreuses et plus profondes encore ; non seulement toute la terminologie de Boehme est empruntée à l'alchimie (mal comprise par Boehme elle est d'ailleurs une source de confusion indescriptible) mais encore son principe directeur, l'idée de l'opposition et de la lutte des contraires à l'intérieur de l'être que cette lutte constitue, n'est autre chose qu'une transposition sur le plan métaphysique de la doctrine des qualités occultes et du *mixtum*.

Les doctrines des prédécesseurs mystiques de Boehme, de

Digitized by Google

Schwenkfeld, de Valentin Weigel, de Sébastien Frank ne doivent non plus être négligées par l'historien. Il est visible, à mon avis que, bien des fois, Boehme formule sa doctrine en fonction de celles de ces prédécesseurs, soit en les reproduisant, soit en les combattant, soit encore en essayant de combler une lacune laissée par eux, ou à résoudre une difficulté qui les a arrêtés. Ainsi, il me semble certain que c'est contre le dualisme de Schwenkfeld et de Sébastien Frank, qui avaient abouti à une conception presque cartésienne des rapports, ou plutôt de la séparation, de l'âme spirituelle et du corps, que Boehme s'efforce à restaurer la notion de l'unité vivante de l'être humain.

M. Hankammer a négligé d'analyser tous ces rapports, il a négligé également d'étudier le milieu spirituel dans lequel vivait le théosophe ; il a construit son ouvrage sur le thème boehmiste-hégelien d'une évolution interne en trois phases successives. On peut juger du bien fondé de ce procédé par cet exemple significatif : M. Hankammer, emporté par la logique de sa construction oppose le « jeune Boehme » de l'*Aurore Naissante* au vieillard du *Mysterium magnum*. Or, le « jeune Boehme » avait 37 ans et le « vieillard » 47 !

Tandis que M. Hankammer se proposait de renouveler notre image de Jacob Boehme, M. Peuckert se borne, plus modestement, à nous donner dans son livre *Das Leben Jacob Boehme's* (Jena, Dietrichs 1924, 8° p. 185) une biographie aussi exacte que possible du célèbre cordonnier théosophe. Il y a pleinement réussi. Non seulement il a su grouper tous les renseignements que nous possédions sur la vie du fameux mystique-métaphysicien, mais encore il a su en découvrir de nouveaux. M. Peuckert a, en effet, eu la curiosité louable de jeter un coup d'œil sur les premières éditions des œuvres de Boehme, notamment sur l'édition de 1682 (la première éd. complète) d'Amsterdam, et fut récompensé par la découverte d'une source importante : la *vita et verba cygnei*, notice biographique que l'ami du théosophe, Dr M. Kober avait composé immédiatement après la mort de Boehme. Une comparaison de cette notice avec la biographie

Digitized by Google

bien connue d'Abraham de Frankenberg prouve sans contestation possible que Frankenberg l'avait eu en main et s'en était copieusement servi. M. Peuckert en tire la conclusion que Frankenberg est, en général, plus digne de confiance que l'on ne l'avait cru. Personnellement j'aurais penché pour la conclusion opposée : Frankenberg embellit et arrange visiblement même le texte qu'il copie ; il devait inventer franchement là où il n'avait comme source que des souvenirs personnels ou des récits de seconde main. L'histoire de la fameuse vision du trésor enfoui dans la montagne le prouve : elle est entièrement inventée, à l'imitation de celle de Johann Baer, que Frankenberg raconte d'ailleurs longuement lui-même. Cette histoire que Gichtel publie encore dans son édition fut supprimée ou abrégée par les éditeurs postérieurs. C'est encore un mérite de M. Peuckert que de l'avoir redécouverte.

M. Peuckert, grand spécialiste du folklore et de la littérature populaire de la Silésie note soigneusement tous les éléments de superstitions populaires que l'on trouve chez Boehme ; ils sont assez nombreux, mais ne permettent pas de localisation. Un certain nombre se retrouve chez Paracelse. Toutefois il me semble hazardeux d'en conclure à un emprunt : des histoires comme celles d'un homme ayant fait le voyage aux enfers se retrouvent partout, dans tous pays ; la croyance au caractère maléfique et d'abolique des crapauds, etc, appartient également au stock commun des croyances populaires. Néanmoins, la comparaison des textes de Boehme avec ceux de Paracelse sera d'une grande utilité pour l'historien.

Le livre de M. Peuckert donne des indications parfois précieuses sur les milieux dans lequel se propageaient les doctrines boehmistes ; milieux curieux où les schwenkfeldiens cotoyaient les médecins alchimistes disciples de Paracelse ; où l'on cherchait le secret de la vie parfaite avec autant d'ardeur que celui de la pierre philosophale ; il nous montre aussi le caractère inévitable du conflit qui devait opposer le rêveur à la hiérarchie ecclésiastique fortement soutenue par le peuple. Il me semble

Digitized by Google

toutefois qu'il néglige un peu le côté doctrinal et intellectuel de l'œuvre de Boehme : celui-ci — bien que M. Peuckert se défende de vouloir exposer sa doctrine — lui apparaît surtout comme un des « prophètes » assez nombreux à l'époque, qui courraient le pays annonçant le jugement dernier et la colère divine ; il lui apparaît aussi comme le poète symboliste, qui voit dans le monde et les choses le symbole, *la signatura* d'un monde invisible et divin. C'est un peu étroit — la doctrine de la *signatura*, telle que Paracelse l'a conçue et telle que Jacob Boehme la reprend est une théorie de l'expression organique de l'invisible par le visible, et ne doit nullement être confondue avec le symbolisme analogique qui ne voit dans le monde qu'une image, qu'un *Gleichniss* de l'invisible et de l'éternel. La distinction n'est pas toujours très nette chez Boehme, mais elle existe et a une importance capitale.

Il faut être reconnaissant à M. Peuckert de nous avoir donné une belle biographie et on serait mal venu à lui reprocher de n'avoir pas fait autre chose. Cependant, il est difficile, me semble-t-il, de séparer la vie de Boehme de sa doctrine ; il est notamment impossible de bien comprendre le sens de la lutte entre le théosophe et les représentants de l'orthodoxie. On est trop tenté de prendre la part du théosophe, la bassesse et l'incompréhension de ses adversaires dépassant tout ce que l'on peut imaginer ; toutefois, si l'on regarde de plus près, on voit bien que, de leur point de vue, les tenants de l'orthodoxie avaient raison. L'œuvre de Boehme est, en effet, une attaque violente contre la doctrine officielle du protestentisme luthérien, contre la doctrine de Luther lui-même ; du point de vue de l'église établie il fut un hérétique dangereux, bien plus dangereux que ne le croyaient les Richter et les Dietrich, fort mal renseignés sur sa doctrine. C'est à leur ignorance que Boehme doit de ne pas avoir subi un sort beaucoup plus rigoureux.

Ce problème des rapports doctrinaux entre Boehme et Luther fait l'objet d'une monographie fort intéressante de M. Bornkamm, *Luther und Boehme* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, Heft 2

Digitized by Google

Bonn, A. Marcus, 1925). M. Bornkamm rappelle avec beaucoup de raison le rôle très important que la pensée de Boehme avait joué dans l'histoire de la philosophie allemande et s'élève avec force contre la méconnaissance de ce fait par les historiens de la seconde moitié du XIXe siècle. J'ai déjà eu l'occasion de dire mon opinion sur l'importance de l'influence boehmiste, laquelle à mon avis, ne peut être comparée qu'à celle de Kant. J'irai plus loin même que M. Bornkamm : je crois que l'influence de Boehme, directe ou indirecte s'exerce jusqu'à nos jours, et non seulement en Allemagne. L'étude de son œuvre reste donc une des taches qui s'imposent à l'historien des idées, et le livre de M. Bornkamm vient combler une lacune importante.

La pensée de Jacob Boehme est, selon M. Bornkamm dominée par deux problèmes connexes : 1° le problème du mal ; 2° le problème des rapports entre Dieu et le monde. A vrai dire, ces deux problèmes n'en font qu'un ; l'existence du mal ne se pose, en effet, comme problème que si l'on admet celle d'un Dieu parfait et bon, et ce n'est alors seulement que les rapports de ce Dieu et de la nature qui, de toute évidence, ne reflète pas la bonté et la perfection divines deviennent un « mystère », pour parler la langue du théosophe. M. Bornkamm note avec justesse que Boehme est également préoccupé de sauvegarder son Dieu de toute contamination par le mal que de toute confusion avec la nature ; son Dieu est aussi irresponsable du péché qu'il est indépendant du monde ; interpréter sa doctrine comme un manichéisme ou un panthéisme c'est ne rien comprendre aux intentions dernières de sa pensée.

Il est tout aussi faux, selon M. Bornkamm, de vouloir séparer dans la doctrine du théosophe le point de vue moral et religieux du point de vue métaphysique ; la morale et la physique ne sont pas juxtaposées chez lui ; bien au contraire, toute notion possède chez lui un double sens, physique et moral en même temps. La colère ou le courroux divin est autant une force de la nature qu'une catégorie morale ; c'est justement cette compénétration qui forme le trait distinctif de sa pensée. M. Bornkamm

Digitized by Google

estime que, au point de vue de la compréhension du problème du mal, Boehme a fait un progrès sensible par rapport à tous ses prédécesseurs. Seul, en effet, il a, en métaphysicien, posé le caractère positif du mal, seul il a bien saisi l'insuffisance de la théorie classique qui dans le mal ne voyait qu'un *defectum*, une absence, une limitation, nécessairement déterminée par la finitude même de la créature. Boehme a, plus profondément que les mystiques allemands du moyen âge, senti et compris la puissance du mal et du péché ; il a ainsi été forcé d'abandonner l'image traditionnelle de la lumière qui s'affaiblit en se dispersant. Le mal n'est pas un *minus bonum* ; il est un *non bonum*. Le *non* n'est pas un moindre *oui* : *Oui* et *non* s'opposent absolument.

C'est par l'influence indirecte de Luther, surtout de la conception luthérienne de la colère divine que M. Bornkamm explique la position de Boehme. Celui-ci ne connaissait peut-être pas les œuvres de Luther lui-même ; en tout cas, il ne les connaissait pas trop bien ; néanmoins, à travers l'enseignement quotidien de l'église luthérienne, par le moyen de la prédication etc., les thèmes essentiels du luthéranisme avaient agi sur Boehme. L'idée du Dieu courroucé, du Dieu-feu dévorant, du Dieu obscur, caché, se révélant en et par le Christ, ces idées centrales de Luther se retrouvent également chez Boehme. L'idée du Dieu-puissance, du Dieu-volonté (*Allmacht*) même volonté courroucée — n'est-ce point aussi chez Boehme que nous en retrouvons les équivalents métaphysiques ? Et Boehme ne va-t-il pas jusqu'a nous présenter l'homme comme un terrain de bataille entre le Courroux et l'Amour divins ?

Boehme est donc, au fond, un luthérien, plus proche de Luther que les orthodoxes de son temps ; sa métaphysique, avec son dualisme intra-divin traduit la dualité entre l'amour et la colère de Dieu. Boehme, cependant, n'a pas très bien compris Luther, et c'est pourquoi il s'est arrêté à une doctrine de la liberté humaine, incompatible au fond avec ses principes, et a cherché dans le mysticisme et l'identification de l'homme à Dieu, dans la mystique de l'anéantissement (et son fondement métaphysique) :

Digitized by Google

la doctrine de la renaissance spirituelle comprise comme impliquant la préexistence dans l'âme d'un fond divin, *quid divinum, quid increatum*) la solution de l'antinomie entre l'omnipotence divine et la liberté de la créature.

De là, et de ses préoccupations moralisatrices provient chez Boehme l'idée de la chute cosmique de Lucifer qui introduit un moment d'irrationnalité absolue dans son système ; de là aussi l'incapacité de saisir et de comprendre entièrement la notion luthérienne du péché. M. Bornkamm note avec beaucoup de raison le personnalisme très conscient du théosophe : son Dieu est une personne ; il l'est même à tel point que Boehme finit par ne plus comprendre comment il est possible d'affirmer qu'il y en a trois ; son Dieu est trinité, mais non trinité de personnes. C'est encore une influence de Luther qui détermine, selon M. Bornkamm le volontarisme de Boehme ; l'anéantissement mystique est lui-même un acte volontaire, et un acte de la volonté ; d'ailleurs cet anéantissement n'est nullement, comme pour les mystiques classiques le *terme* de la conversion : ce n'est qu'une étape nécessaire sur la voie de la renaissance, qui seule confère à l'homme l'être véritable, celui d'une image, similitude et expression personnelle de Dieu.

M. Bornkamm me semble ne pas donner à cette idée de *l'expression* toute la valeur qu'elle a dans la pensée de Boehme ; il note bien le rôle de la doctrine de la *signatura* : sans la connaissance des signatures, i. e. expressions et manifestations divines il n'y a pas pour Boehme de connaissance valable de Dieu. Or, il ne me semble pas avoir remarqué que sans manifestation et révélation il n'y a pas, pour Boehme, d'être divin. Le Dieu de Boehme ne peut pas ne pas se manifester ; il ne veut et ne désire qu'une chose : se révéler à soi-même et au monde, s'exprimer par le monde, se manifester à et dans l'homme. Il ne peut vouloir « se cacher », car il est un Dieu Amour. C'est là, me semble-t-il une conception toute autre que chez Luther. La divergence va loin, comme on le verra tout de suite. Le Dieu de Luther ne se révèle que par le Christ et l'Ecriture ;

Digitized by Google

pour Boehme Dieu se révèle dans chaque âme pure (*rechte Scele*) parce que Dieu *est* réellement au fond de l'âme. Et c'est là la véritable raison pourquoi l'Ecriture — que Boehme honore et connaît par cœur — ne joue à peu près aucun rôle dans sa conception religieuse. Que l'on soit chrétien ou non, juif, musulman ou païen — peu importe ! Pourvu que l'homme soit bon, pourvu qu'il soit réellement une image de Dieu, il sera sauvé même s'il ne sait rien du Christ et n'en a jamais entendu parler. Bien plus — et ceci est une contradiction formelle à la notion de la *pureté doctrinale* du luthéranisme — il est non seulement non nécessaire que tous les hommes aient une même *conception* de Dieu, mais c'est encore une chose tout à fait impossible. Chaque peuple et, en définitive, chaque homme se forme sa propre conception ; et l'une est aussi juste que l'autre, car Dieu se reflète et se révèle de manière différente dans et à chaque personne différente. L'unité et l'uniformité ne sont possibles que pour la raison discoursive (*Vernunft*) ; mais celle-ci n'est pas capable de se mettre d'accord avec elle-même et l'écriture ; elle n'est qu'opinion et provoque des troubles parce qu'elle engendre les disputes et la haine. Or, les opinions sont *toutes* également inadéquates et, par conséquent, fausses autant qu'elles sont affirmées comme absolument vraies. L'uniformité des opinions ne serait donc ni une garantie de vérité, ni même — du point de vue de la connaissance réelle — un progrès par rapport à leur multiplicité.

Dieu, pense Boehme « se donne » à tous et à chacun ; et le vrai croyant n'affirme jamais que seul il a reçu le « don » divin, ni ne jalouse les autres pour leurs « dons », pourvu que ce soient des dons véritables, des intuitions et non des opinions. La vérité divine est une, et c'est pourquoi les vérités humaines ne le sont pas. Rien n'est, évidemment, moins luthérien que ce relativisme mystique si large, si compréhensif et si tolérant : « les fleurs ne se jalousent point, dit Boehme, parce qu'elles exhalent des parfums différents ». N'est-ce pas déjà l'idée maîtresse de la métaphysique leibnizienne ?

Digitized by Google

Il semble certain, après le travail de M. Bornkamm que l'idée du Dieu-courroux, Dieu-feu dévorant (*Zorngott*) est, chez Jacob Boehme, de provenance luthérienne ; la similitude des expressions est frappante comme elle l'est également en ce qui concerne la conception de la malédiction qui, à cause du péché d'Adam, frappa la nature toute entière. Et cependant, ce n'est nullement en cherchant à appuyer la conception de Luther par une théorie métaphysique que Boehme arrive à formuler sa doctrine : c'est, bien au contraire, en lutte *contre* la conception luthérienne qu'il le fait. Il suffit de comparer les deux doctrines en quelques points précis pour s'en convaincre.

D'abord et avant tout : toute la doctrine de Boehme se constitue autour de la lutte contre la conception — immorale selon lui — de la prédestination. M. Bornkamm ne l'étudie point ; et pourtant, peut-on dans l'étude des conceptions religieuses du théosophe négliger ce point capital ? On ne peut, en effet, lire une page de Boehme sans rencontrer une critique de la *predestinatio* qui, avec la *imputativa justitia* sont ses véritables bêtes noires. Aucune prédestination, répète-t-il inlassablement, car sans liberté absolue, le jugement serait inique : aucune prédestination, car Dieu ne peut vouloir le péché et ne peut ni vouloir condamner des innocents, ni désirer des coupables ; Dieu ne serait pas Dieu, car il serait « divisé en lui-même » ; aucune prédestination, car il n'y a en Dieu ni délibération ni préméditation ; c'est rabaisser Dieu que de supposer en lui des actes de volonté distincts et séparés. A *fortiori* on ne peut ramener la prédestination à la prescience car se serait abaisser Dieu et le rendre dépendant d'autre chose que lui. On peut ne pas estimer les objections de Boehme bien profondes — il est néanmoins important de savoir qu'il les croyait décisives. Il avait, à vrai dire, une autre objection : c'est que pour lui l'être même de la créature était codéterminé par la créature elle-même ; l'acte créateur de Dieu ne la déterminait pas absolument ; c'est à elle-même qu'il déléguait le soin et le pouvoir de se donner à elle-même, avec une liberté absolue, cette touche finale qui lui

Digitized by Google

donnait en même temps et l'existence et la détermination définitive. Peut-on s'opposer plus violemment à la conception de Luther pour qui l'*omnipotentia Dei* supprimait, au fond, toute efficace et toute action de la créature ?

Suivons Boehme dans son évolution et prenons pour terme de comparaison les notions d'omnipuissance et d'omniscience. Que voyons-nous ? Dans l'*Aurore Naissante* Boehme, plutôt que de rendre Dieu responsable de la chute de Lucifer et d'Adam préfère lui en dénier la connaissance : son Dieu ne connaît point les futurs contingents !

Dans le *De tribus principiis* l'*omnipotentia* et l'*omniscientia Dei* triomphent : en son premier principe, *i. e.* en tant qu'il est colère et courroux, Dieu a prévu et même voulu la chute ; mais non en tant qu'il est Dieu-Amour, Dieu-lumière ; non dans le second principe (celui du Fils). On est, semble-t-il, ramené à Luther. Mais ne nous trompons pas : les œuvres postérieures, dès le *De incarnatione Verbi* affirment que dans le premier principe, en tant qu'il est feu dévorant, *Dieu ne s'appelle pas encore Dieu*. Or, il ne s'appelle pas Dieu parce qu'il n'est pas encore Dieu, et, ce qu'il y a en lui de divin n'apparaît ou ne se révèle que dans et par le second principe de lumière et d'amour. Au Dieu courroucé de Luther Boehme dénie ainsi le droit de s'appeler Dieu.

On pourrait multiplier à volonté les points de comparaison : partout on verra Boehme s'opposer énergiquement à la doctrine officielle du luthéranisme, et, presque toujours, à la pensée de Luther lui-même. Prenons un exemple encore : c'est le désespoir du pécheur qui est, pour Luther, le signe de la grâce qui l'a touchée. Pour Boehme il est une tentation diabolique. La confiance joyeuse du chrétien est, pour Luther, fondée dans sa croyance à la parole divine, à la révélation. Dieu pardonne au pécheur et l'accepte en vertu des mérites du Christ. Doctrine abominable, dit Boehme ; l'homme n'est pas l'esclave (*Knecht*) implorant le pardon, mais le fils qui revient à la maison paternelle.

Digitized by Google

Boehme et Luther — et c'est là le point commun de leurs expériences religieuses — partent de la terreur (*Furcht und Zittern*). Mais Luther est accablé sous le poids du *péché* ; il désespère pour son propre salut à cause de son propre état ; c'est en lui-même que se joue le drame de sa vie religieuse. Boehme a peur parce qu'il ne peut *comprendre* comment dans un *monde*, tel qu'il le voit le salut est possible. Ce qui l'effraie n'est pas *son* état de *pécheur*, mais le *mal* régnant dans l'Univers. Il s'agit pour lui de trouver une explication ; de comprendre. Pour Luther il suffit d'être sûr. Comprendre est inutile; c'est même dangereux peut-être ; c'est en tout cas une atteinte à la *majesté* divine.

Nous pourrions reprendre notre comparaison au sujet du terme Majesté — le résultat serait le même, car le Dieu de Luther est avant tout le Maître qui ordonne (*Gott der Herr*) ; celui de Boehme, l'Amour qui se donne ; mais nous avons déjà dépassé — et de beaucoup — le cadre d'un simple compte-rendu, sans avoir épuisé le contenu de beau travail de M. Bornkamm, sans avoir parlé notamment d'une analyse très instructive et très fine des rapports de Boehme avec Schwenkfeld et Weigel.

Les quelques critiques que nous avons adressées à M. Bornkamm nous laissent d'autant plus libre de louer, comme il convient, son très beau, très sérieux et très érudit travail, qui marquera une date dans l'histoire des études boehmistes et contribuera largement à la connaissance de la pensée philosophique et religieuse de cette époque si trouble, si importante, si intéressante et si peu étudiée.

A. KOYRÉ.

Digitized by Google

RÉCENTES CONTRIBUTIONS DE LANGUE ALLEMANDE

A L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Après le compte-rendu détaillé que j'ai donné ici-même (1) de la 4e édition allemande du Manuel de Chantepie (1re moitié des livraisons sur lesquelles la souscription roulait), je suis aujourd'hui en mesure d'annoncer l'achèvement de cette importante entreprise. Ces deux magnifiques volumes, admirablement édités par les soins d'une maison célèbre, se trouvent dès à présent entre les mains des chercheurs qui, particulièrement nombreux en Allemagne, s'appliquent à l'histoire générale des religions. Il me sera permis de donner ici à tout le moins un bref aperçu des travaux dont je n'ai pas encore parlé. Nous en étions restés aux japonais, dans le tome premier. Dans ce même tome, le docteur *H. D. Lange*, bibliothécaire à Copenhague, décrit la religion égyptienne. Il indique, comme résumant l'état actuel des connaissances, les ouvrages de Erman et Ranke, Maspero et Pietschmann, Budge et Steindorf, Jéquier et Wiedemann, et les grandes revues d'égyptologie. Son exposé se distingue par une concision extrême. Après avoir passé en revue les sources et les diverses théories en cours, il décrit d'abord les dieux de la croyance populaire, le culte des morts, puis les systèmes théologiques et cosmogoniques, le culte et la morale, et termine par une esquisse de l'évolution religieuse égyptienne.

(1) N° 6 du tome XC, novembre-décembre 1924.

Digitized by Google

Des deux frères Jeremias qui ont en Allemagne un rôle de premier plan dans les recherches sur l'histoire des religions assyriennes, c'est le conseiller consistorial *Friedrich Jeremias* de Magdebourg qui traite des Peuples sémitiques d'Asie Mineure, non seulement des grandes religions sumérienne, babylonienne et assyrienne, mais de celles des Cananéens, des Syriens et des Phéniciens. Israël et le judaïsme qui en est issu ont été exclus du plan du manuel dans cette réédition, à cause de l'importance exceptionnelle de ces religions pour les études théologiques. L'éditeur du manuel, le professeur Alfred Bertholet de Gœttingue écrira d'autre part pour la même maison d'édition une histoire des religions de l'Ancien Testament. Friedrich Jeremias a, me semble-t-il, admirablement dominé le territoire immense du sémitisme ancien. J'apprécie surtout la clarté avec laquelle il montre le système de calendrier solaire et le culte babylonien du soleil et de la puissance sortant des couches les plus primitives et telluriennes des cultes populaires. La difficulté de cette tâche consistait sans doute à ne négliger ni la vigueur de l'ensemble ni l'originalité des formations isolées. Jeremias a particulièrement bien réussi à équilibrer les vues d'ensemble et les caractéristiques de détail. La seule religion qu'il n'ait pas traitée parmi les religions classiques d'Asie Mineure, l'Islam a été confiée à l'écrivain le plus compétent dans cette spécialité, au professeur hollandais *C. Snouck-Hurgronje* de Leyde. Inutile de dire que nous lui devons un tableau magistral de la religion musulmane, de l'ancien paganisme arabe à nos jours. Ce n'est en rien diminuer cet éloge que d'ajouter que Snouck, dans cette description se révèle surtout comme le connaisseur inimitable du droit islamique, tandis que le sens du mysticisme, qui nous paraît de plus en plus nécessaire, ne lui est pas départi dans la même mesure. Rien de plus attachant que le portrait qu'il fait du Prophète ; on y sent mieux que dans tout l'ouvrage, à quel plan élevé peut atteindre de nos jours l'histoire des religions, cultivée sans parti pris et vouée à la seule découverte de la vérité. L'article de Snouck termine le premier volume.

Digitized by Google

Nous avions laissé le second volume à l'exposé de la religion grecque, par le professeur *Martin P. Nilssen* de Lund. Après l'époque civique, où triomphe le polythéisme, jusqu'à ce que le puritanisme grec trouve indécent de ne servir Dieu que dans des réjouissances populaires sur le marché ou dans les fêtes cultuelles du théâtre, on voit se produire une dissociation et une transformation. « L'Empire des morts est pour les Grecs d'aujourd'hui le triste et impalpable monde souterrain d'Homère, bien qu'on connaisse la doctrine chrétienne du Ciel et de l'Enfer. Il est frappant que l'image homérique du monde des morts se soit si profondément gravée dans la conscience populaire que ni la mythologie ni le christianisme n'en ont eu raison. » La science ne peut accorder à la religion romaine la même haute estime qu'à la religion grecque. On peut même dire que les Romains sont traités par elle en marâtre, depuis que Cumont a signalé leur infériorité. Un élève de Wissowa, *Ludwig Deubner*, professeur à Fribourg, s'efforce avec succès d'adoucir ce jugement tant soit peu injuste, après que le savant anglais W. Warde Fowler a déjà tracé une image très sympathique de la religiosité romaine. Il décrit le prédéisme, les dieux romains primitifs, les formes du culte, l'influence étrusque et grecque, puis la religion sous Auguste. Dès le deuxième siècle, la philosophie et la piété populaire ont l'influence dirigeante, jusqu'à ce que la prépondérance des divinités orientales immigrées détruise le paganisme indigène, en attendant que le christianisme s'empare de l'Empire.

A. Brückner, professeur à Berlin, traite des Slaves et des Lithuaniens ; c'est peut-être sur ce terrain le premier exposé d'ensemble, du moins n'est-il précédé d'aucune indication bibliographique, à part celle du Traité d'antiquité slaves, de L. Niederle, dont l'auteur combat certains points de vue dépassés. Dans les pays baltes, le christianisme a plus radicalement qu'ailleurs extirpé le paganisme local et ses vestiges. Cependant Brückner est en mesure de donner une caractéristique convaincante de ce qui en subsiste, et c'est à peine si la récolte est plus abon-

Digitized by Google

dante chez les Slaves. Il en est tout autrement chez les Germains, la longueur de la bibliographie déjà l'indique. Le travail scientifique consiste ici surtout dans le filtrage et l'extirpation d'une certaine conception pseudo-romantique de l'histoire ; mais c'est Jacob Grimm, avec sa liberté d'esprit et sa science, qui demeure le bon génie de toutes ces études. Ce sujet a été confié dans le nouveau Chantepie au professeur danois *Wilhelm Grönbech*, de Copenhague, connu jusqu'ici comme philologue, et qu'on a plaisir à rencontrer sur le terrain de l'histoire des religions. Après un aperçu des sources, où les origines nordiques ont leur large place, il décrit l'homme et la vie, le sanctuaire et le culte, pour en venir ensuite aux dieux ; l'époque des Vikings est encore étudiée, jusqu'à ce que le christianisme marque le terme de cette étude. Il faut enfin féliciter les initiateurs de cette nouvelle édition d'avoir réussi à trouver pour la religion celtique, dont nous n'avons presque aucun monument, un connaisseur très compétent dans la personne du chanoine *Y. A. Mac Culloch*, de Bridge-of-Allan (Ecosse), l'un des rares spécialistes de mythologie celtique. Il a tiré dix chapitres de ce sujet restreint, décrivant le peuple celtique, les rares sources existantes, opposant aux dieux gaulois ceux des Celtes d'Irlande et de Grande-Bretagne ; il traite des héros et du culte de la nature, des fêtes, des sacrifices, des oracles, des lieux de culte et des monuments figurés. Au chapitre de la Prêtrise, il traite à fond le problème extraordinairement compliqué et mystérieux du druidisme. Le mot druide semble signifier « celui qui connaît fortement », ou le sage. Pour finir, quelques chapitres sur la magie, la cosmogonie, l'immortalité et les rapports de la religion et de la morale. Dans cette nouvelle édition, le vieux Chantepie atteint les dimensions considérables de 1500 pages, grand in-octavo, ce qui exige un index de proportions adéquates, si l'on tient à la facilité du maniement. Bertholet s'est chargé de rédiger cet index avec beaucoup de précision et de compétence dans le choix des rubriques ; il a contribué pour sa part à donner à la jeune science de l'histoire des religions un compen-

Digitized by Google

dium de langue allemande (1) qui ne craint la comparaison avec aucune des autres encyclopédies spéciales, voire, qui pourra leur servir de modèle.

Qu'il me soit permis à cette occasion de signaler quelques autres petites monographies qui traitent avec plus de détail de tel ou tel point du manuel. (La première cependant est un livre français, mais qui peut bien rentrer dans notre série). *M. Georges Méautis* (2) enseigne à l'Université de Neuchâtel l'histoire de la religion grecque. Il cherche à en éclairer les aspects ignorés, en écartant Homère et les Pères de l'Eglise pour s'en tenir au sujet lui-même, au mythe, afin d'en tirer directement la pensée religieuse qu'il contient. Ici non plus il ne faut pas partir de données extérieures, de celles auxquelles s'est surtout attachée la tradition qui nous est accessible, en confectionnant pour nous les très utiles catalogues des rites et des cultes. Il faut avoir le courage de prendre position à l'intérieur des âmes, de nous identifier aux rêves et aux espérances inhérents aux croyances mythiques, justement parce que la religion grecque est beaucoup plus souple et plus incompréhensible que le christianisme, plus proche de nous. Le premier accès que Méautis cherche à s'ouvrir dans l'intimité de la religion grecque, il le demande à la musique grecque. C'est là que nous saisissons le mieux les capacités d'émotion de l'âme grecque, que nous sommes trop tentés de subordonner à ses facultés d'intelligence pénétrante et de logique. La légende héroïque forme un deuxième accès, parce qu'elle aussi est faite, pour une large part, de tension émotive. Méautis trouve enfin un troisième point d'accès grâce au Socrate idéal de Platon, parce que la sublimation d'une figure historique, telle qu'elle est accomplie, manifeste une fois de plus la vertu créatrice d'âmes

(1) *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, begründet von Chantepie de la Saussaye Vierte, vollständig neubearbeitete Auflage, herausgegeben von Alfred Bertholet und Edward Lehmann. 2 vol. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingue, 1925.

(2) Georges Méautis, *Aspects ignorés de la religion grecque*, Paris, E. de Boccard, 1925.

Digitized by Google

que possédait le génie grec. L'auteur expose ces trois points de vue avec autant de goût que de science, si bien que son petit livre enrichit véritablement notre connaissance de la religion grecque et, ce qui vaut mieux, notre méthode pour parvenir à cette connaissance.

La dernière et surprenante évolution de la Turquie est propre à inspirer de l'intérêt pour l'évolution parallèle de sa religion. Nous devons à cette curiosité deux petits travaux approfondis, l'un sur la forme actuelle de l'Islam, l'autre sur la fin, du khalifat, à laquelle nous avons assisté l'an passé. Ce sont deux études de savants suisses qui ont travaillé de longues années ou travaillent encore en Allemagne : Alfred Bertholet, professeur à Gœttingue, et Rudolf Tschudi, professeur à Bâle.

Bertholet (1) souligne que l'Islam est un impérialisme gravement compromis par la crise mondiale présente. D'après les plus récentes statistiques, une petite fraction seulement des musulmans vivent sous des souverains musulmans, le reste sous des dominations étrangères. L'Islam, qui est entré dans l'histoire comme une religion de conquérants, ne connaît hors de son domaine que des territoires de guerre ; mais la foi dans la guerre sainte a conduit de nos jours à de multiples déceptions ; il s'en est suivi dans tous les domaines une invasion d'idées cosmopolites et un nivellement qu'on n'aurait jamais soupçonnés au pays du Croissant et de l'étendard vert. Jusque dans l'Inde, le modernisme a fait irruption chez les Mahométans. Mais on méconnaîtrait gravement la situation en y voyant une dissolution du sentiment religieux ou, selon la prophétie un peu superficielle de Renan, l'avant-coureur d'une fin prochaine de l'Islam. Le contact de la civilisation européenne, du chemin de fer ou du bateau à vapeur au gramophone et aux boîtes de conserve, n'a nullement éloigné le musulman de la vénération profonde qu'il garde aux articles sacrés de sa foi, notamment à ses rites

(1) Alfred Bertholet : Die Gegenwärtige Gestalt des Islams. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingue, 1926.

Digitized by Google

religieux. Ce que Snouck-Hurgronje appelle l'instinct catholique de l'Islam permettra toujours aux musulmans d'opposer un front unique à l'Infidèle. En présence de ce fait, les tendances dissidentes, qui paraissent très fortes en ce moment, ont d'autant moins d'importance que la doctrine du Prophète a navigué sans danger à travers les siècles parmi un véritable déchaînement de sectarisme (que Mahomet avait prévu), et que, selon le mot d'un musulman, les hommes ressemblent toujours plus à leur époque qu'à leurs pères.

Après cette coupe transversale à travers le présent, jetons les yeux sur la coupe longitudinale, à travers l'histoire, que Tschudi (1) mène, avec beaucoup de sûreté et de pénétration, de la mort de Mahomet jusqu'à l'heure présente. En mars 1924, l'assemblée nationale d'Angora a aboli le khalifat, mesure où se manifestait nettement la rupture totale de la Turquie avec sa grande tradition musulmane. La surprise qu'on éprouve devant cet étonnant bouleversement s'atténue un peu si l'on se réfère à l'histoire. Mais c'est ce que la science européenne a presque entièrement négligé de faire au sujet du khalifat. Dans l'information très savante que nous offre Tschudi et qui nous montre dans le khalifat une institution bien plus lâche et plus flottante qu'on ne le croyait chez nous, nous relevons comme particulièrement intéressant un incident historique auquel Tschudi donne sa véritable importance. Lorsque, en 1783, la Russie abolit le khanat et annexa complètement la Crimée, les dispositions relatives au khalifat furent déclarées nulles ; mais la diplomatie turque réussit ce coup de maître que dorénavant aux yeux de l'Europe le khalifat acquit une autorité spirituelle non subordonnée aux frontières des Etats, et que le kalifat n'a jamais possédée en Orient. L'Islam avait autrefois adopté cette exigence juive et chrétienne qui veut pénétrer de religion toute la vie publique et privée ; en abolissant le khalifat, l'Islam sort de

(1) Rudolf Tschudi : Das Chalifat. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingue, 1926.

Digitized by Google

son moyen âge ; il perdra sans doute dans cette crise beaucoup des valeurs spirituelles qu'il avait héritées des vieilles civilisations orientales. Il n'a jamais possédé ni clergé ni sacrements ; s'il passe à présent d'une forme de gouvernement despotique à un mode de vie démocratique, il ne s'ensuit pas qu'il y doive perdre ses vertus religieuses et morales.

Je ne voudrais pas terminer sans signaler un livre remarquable que nul ne consultera sans profit, pour peu qu'il participe à ce besoin croissant de pénétrer dans les arcanes de l'âme antique. C'est un volume du psychologue allemand Ludwig Klages, et qui sans doute ne touche qu'en passant à l'histoire des religions. *De l'Eros cosmogonique* (1), ainsi l'intitule son auteur qui, appuyé en partie sur Nietzsche et sur J.-J. Bachofen, fait revivre avec une ardente intensité un état d'âme englouti qu'il appelle la conscience pélasgique. Il ouvre des jours surprenants sur la religiosité païenne, grecque et romaine, religiosité non théorique, uniquement tournée vers la création et la jouissance des images. La façon dont l'intelligence historique est ici psychologiquement interprétée jusque dans des profondeurs mystiques n'a pas d'égale dans la littérature contemporaine. On ferait tort à la valeur de ce livre en lui opposant qu'il ne fait que réchauffer les principes surannés du romantisme allemand. Il ne prétend pas expliquer la pénétration intellectuelle et l'imagination artiste des Grecs, mais au contraire le caractère mystique de la religion grecque. Le coup d'épée métaphysique pour lequel Nietzsche a levé le bras, c'est Klages qui l'achève, d'une lance affilée : l'univers se divise pour lui en Eros et Logos. Développant l'idée de l'Eros antique, qu'il décrit comme le dieu des mystères, comparant l'ivresse érotique à l'ivresse dionysiaque, dégageant de l'Eros élémentaire, qui est un dieu grec primitif, la nature vraie de l'extase, il suggère une vue toute nouvelle de ce qui a été l'essence de la religion antique. Il éclaire d'une

(1) Ludwig Klages : Vom Kosmogonischen Eros, 2e éd. augmentée, Munich, 1926.

Digitized by Google

lampe discrète les rites des initiations secrètes, il découvre dans le culte des ancêtres et dans la parenté avec les astres le mystérieux pressentiment de ce qui est l'essence primitive des religions. Les morts sont des formes sans substance, le repas mystique des saintes communions est un mariage mystique (*Gamos*), qui s'accomplit dans la contemplation ésotérique des initiés. Il semble que sous le charme de pareilles conceptions on se sente enfin en état de grâce pour accompagner les Grecs à Delphes ou à Eleusis. C'est alors qu'on s'aperçoit combien des livres célèbres, comme la *Psyche* de Rohde n'ont pu saisir que par l'extérieur le culte des mystères mais n'y ont pas pénétré profondément. Dans la mesure où cela est possible sur le terrain scientifique, il semble que, grâce à cet ouvrage qui atteint déjà sa seconde édition, Ludwig Klages se soit révélé comme un guide beaucoup plus sûr que la pure science spécialisée ; à moins qu'on ne nomme aussitôt la *Symbolique des tombeaux antiques* (Gräbersymbolik der Alten) de J. J. Bachofen, que Klages a le premier rétablie dans son importance fondamentale pour l'intelligence des initiations mystiques dans l'antiquité.

Carl Albrecht Bernoulli.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

ROBERT WILL. — *Le Culte, Etude d'Histoire et de Philosophie religieuses*. Librairie Istra, Paris, Strasbourg, 1925.

M. Will a écrit sur le Culte un très beau livre, appuyé sur une information vaste et sûre et sur une compréhension très fine et très intense de la vie religieuse.

Il démontre d'abord qu'un rituel riche et régulier est indispensable à toute religion. Les tentatives des sectes protestantes qui ont voulu s'en passer, qui ont cru possible la communion entre les fidèles et Dieu en l'absence de toutes formes extérieures, ont à la longue échoué, et l'on se trouve aujourd'hui en présence d'une réaction très nette, du désir très général de réserver au culte une importance supérieure. Car, non seulement, nous expose judicieusement M. Will, une religion sans rite manque d'un élément essentiel ; mais, sans les cérémonies du culte, les autres aspects de la vie religieuse ne sauraient, eux non plus, acquérir leur plein développement. « La foi vivifie le culte ; le culte vivifie la foi ». « Sans culte, la foi risque de s'atrophier et de s'anémier » (p. 392). Et d'autre part « le sentiment religieux appelle le culte : le culte crée la conscience religieuse » (p. 23).

L'intérêt que présente l'étude du culte est donc considérable. M. Will y consacrera plusieurs volumes dont le premier seul a paru.

Il se place au point de vue strictement chrétien et, plus précisé-

Digitized by Google

ment, protestant. Les grands théologiens du XVIe siècle n'ont pleinement approfondi que la foi et le côté doctrinal de la religion ; depuis, sous l'influence notamment des piétistes, le problème moral a eu l'attention qu'il mérite ; mais l'organisation du culte a toujours été quelque peu négligée, et une aspiration très vive se manifeste aujourd'hui de divers côtés qui tend à doter le protestantisme d'une liturgie appropriée. C'est à cet effort que M. Will désire participer. Il le fait avec une grande compétence ; il étudie tout d'abord le culte sous tous ses aspects, et il esquisse, dans ses conclusions, un programme de réformation rituelle qu'il propose à ses coreligionnaires.

Le but auquel tend M. Will est donc, dans une certaine mesure, pratique ; il n'est pas purement scientifique. Et si son ouvrage appelle une réserve, c'est, me semble-t-il, celui d'introduire, souvent, dans l'étude objective des faits des préoccupations plus ou moins confessionnelles. Non point que M. Will nous décrive jamais inexactement aucune institution religieuse ; au contraire, son impartialité mérite le plus vif hommage. Mais on a l'impression que les définitions auxquelles il s'arrête ne s'appliquent jamais précisément à l'ensemble des phénomènes religieux et ne s'adaptent parfaitement qu'au culte que M. Will estime recommandable.

Voyons, par exemple, la définition que M. Will donne du culte lui-même : « C'est l'acte vital qui met en contact l'âme individuelle d'abord, l'âme collective ensuite, avec la réalité transcendante qui leur apparaît, non seulement comme une puissance supra-terrestre, mais aussi comme un bien infiniment désirable. En donnant satisfaction à leur besoin de vie, le culte permettra aux âmes d'atteindre leur but religieux. En un mot, la communion avec Dieu, but suprême de la religion, est aussi la véritable raison d'être du culte ». Cette définition vaut peut-être pour quelques manifestations supérieures de la religion chrétienne ; mais comment M. Will peut-il l'étendre à toutes les religions, même des peuples les plus rudimentaires ? Et cependant, c'est ce qu'il entend faire puisqu'il nous décrit la religion et le culte surgissant simultanément dans l'histoire et dans la préhistoire (p. 61). Et d'ailleurs, ce ne sont pas seulement les religions des non-civilisés qui semblent incompatibles avec cette définition ; ni la religion romaine, ni celle des Egyptiens ou des Perses, ni l'Islam, dans ses formes orthodoxes, ne la justifient.

Digitized by Google

Et M. Will est amené par là à n'étudier que certaines manifestations cultuelles, à en négliger d'autres moins nobles peut-être, mais aussi intéressantes pour qui se place au seul point de vue de l'histoire.

Nous pourrions formuler la même réserve à propos des différents types cultuels que M. Will étudie. Ainsi, des formes multiples du sacrifice, il n'envisage que celles qui correspondent à sa conception, très élevée, de la religion.

On ne peut guère, d'ailleurs, en faire un reproche grave à l'auteur si l'on songe au but pratique vers lequel il tend.

Aussi je préfère insister sur la très grande valeur qu'ont, malgré ces lacunes, les analyses de M. Will. Il s'efforce tout d'abord de nettement distinguer du culte religieux les rites qui s'inspirent de préoccupations d'ordre différent, par exemple, de la magie. Il étudie ensuite les types cultuels principaux : le sacrifice, le mystère et enfin la prière, qui convient essentiellement au protestantisme. On trouvera dans ces études une foule d'aperçus très solides et une connaissance approfondie de toute la bibliographie du sujet. Je signale, par exemple, la critique intéressante des théories qui voient dans le sacrifice un marché (p. 84), l'examen très serré des différentes formes de la prière et la description du sentiment religieux, qui se trouve développée dans le chapitre consacré aux attitudes cultuelles.

L'ouvrage de M. Will fait grandement honneur à la faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, dont la riche activité, depuis la guerre, mérite notre très vive admiration.

R. KREGLINGER.

J.-P. JACOBSEN. — *Les Mânes.* I. *Les morts et la vie humaine.* II. *Le héros, le genius et les mânes.* III. *Le sentiment religieux populaire en France.* Paris (Champion), 1924, in-8°, 3 vol. de 182, 270 et 329 p.

J.-P. Jacobsen, un Danois du Jutland, qui s'était voué à l'étude des origines de la civilisation française, avait été conduit ainsi à entreprendre un grand ouvrage sur le culte des morts et la place occupée par lui dans la tradition populaire. Il en avait publié 2 volumes en 1914 et 1916, quand il fut enlevé par la mort en pleine activité. Le texte très avancé d'un 3me volume restait en manuscrit.

Digitized by Google

L'ouvrage entier, traduit avec soin par M. Philippot, est présenté au public français comme une « restitution à la France » par M. Kr. Nyrop, membre de l'Institut, professeur à l'Université de Copenhague, en une préface sobre et élégante. Il est du plus grand intérêt pour l'histoire des religions.

Pour M. Jacobsen, le culte le plus vivant, le seul même qui soit vraiment vivant dans les masses, est celui qui est rendu traditionnellement aux morts par le moyen d'offrandes et de prières. Il constitue l'expression simple et naturelle de la solidarité infrangible qui relie les vivants à leurs ancêtres proches ou lointains. Aussi existe-t-il chez tous les êtres sains, normalement organisés et bien équilibrés. Il ne fera défaut que chez des malheureux dont le sort a fait des déracinés, ou qui se sont mis d'eux-mêmes hors de leur milieu social. Les travaux de Rohde ont montré qu'il tenait une très grande place dans la vie religieuse du peuple grec. Son rôle ne fut pas moindre chez les Romains. Ceux-ci se sentaient sous la dépendance constante des âmes ancestrales, désormais agrégées aux « dieux mânes », et ils leur adressaient hommages et prières en s'astreignant à des rites précis et archaïques. Mais ils croyaient aussi qu'elles-mêmes avaient besoin d'être assistées par les vivants et ils n'appliquaient à rendre leur survie plus sortable, en leur assurant une demeure fixe où leur nom gravé sur la pierre était souvent commémoré avec des souhaits pieux et où des offrandes multiples leur étaient apportées.

Ce culte des morts prenait une importance exceptionnelle quand il s'adressait à un personnage illustre qui avait de son vivant rendu de grands services au groupe dont il faisait partie. Les Romains n'ont pas vénéré des « héros » à la manière grecque. Mais ils ont été très anciennement habitués à solliciter la protection de quelque puissant patron, dont ils célébraient le « génie » pendant sa vie, tout particulièrement à l'anniversaire de sa naissance, et dont après sa mort ils honoraient pareillement les « mânes » auprès de son tombeau devenu pour eux comme un palladium. Cette coutume, déjà très populaire sous l'Empire, ne pouvait que s'accentuer après l'effondrement du pouvoir impérial, qui força la population de chaque région à se grouper plus fortement autour des plus grandes familles.

Contre ce culte des grands ancêtres et d'ailleurs contre celui des

Digitized by Google

morts en général, les chrétiens adoptèrent d'abord et gardèrent longtemps une attitude hostile. C'est qu'ils formaient, à l'origine, une secte nettement anarchiste, qui vivait en marge de la société et travaillait à en saper les fondements. La plupart étaient des miséreux, qui n'avaient point d'attaches avec le passé. Ceux d'entre eux qui appartenaient à une classe plus élevée avaient rompu avec leurs traditions familiales par suite d'une éducation trop idéologique et faisaient figure de révolutionnaires. La classe moyenne, celle des gens aisés qui exploitaient bourgeoisement l'héritage ancestral restait très attachée à ses morts, et leur témoignait une piété aussi confiante que dévouée. Elle ne se laissa pas plus gagner par la propagande du christianisme que par celle des autres religions orientales, dont l'influence dans le monde latin a été grandement surestimée. A vrai dire elle ne se convertit jamais, elle ne pouvait se convertir à l'Evangile. Elle s'y rallia d'une façon purement extérieure quand les ordonnances des empereurs chrétiens l'y obligèrent. Et ce fut elle, au fond, qui imposa sa manière de voir. Le christianisme en devenant une religion populaire, s'appropria l'esprit bourgeois et traditionnaliste de la classe moyenne. Son idéal ne fut plus l'ascète intrépide qui poussait l'abnégation jusqu'au sacrifice de sa vie, mais le riche patron tout dévoué aux pauvres gens qui voyaient en lui leur providence terrestre. Non content d'honorer ces bienfaiteurs publics de leur vivant, il leur rendit un culte après leur mort et dressa des autels sur leurs restes funèbres. Fait curieux et significatif, les saints qu'on vénère et qu'on invoque surtout après le triomphe officiel du christianisme ne sont point les martyrs qui autrefois se sont sacrifiés pour lui, mais des évêques de noble famille qui se sont faits les protecteurs du peuple, quelquefois même des bienfaiteurs notables du vieux temps dont les tombeaux continuent d'attirer la foule et donnent lieu désormais à de pieuses légendes. C'est ainsi que le bordelais Paulin, un élève d'Ausone, va se fixer à Nole, près du corps d'un saint Félix, dont la renommée paraît bien se fonder uniquement sur les services miraculeux rendus par lui aux pauvres gens du voisinage. Il l'honore et l'invoque presque à l'égal du Christ, et il compose pour lui, en une longue série de poèmes anniversaires où il célèbre sa mémoire, ce qui jusque là lui manquait, une pieuse légende. Le saint le plus célèbre de la Gaule, Martin de Tours, ne fut point populaire de

Digitized by Google

son vivant, ni dans les 60 ans qui suivirent sa mort, tant qu'on ne le connut que par l'œuvre purement littéraire et factice de Sulpice Sévère, qui le présentait comme un ascète idéal. Son apothéose ne commença que lorsque Brice, son successeur, qui représentait un christianisme mitigé, accommodé à l'état d'âme gallo-romain, eut élevé sur sa tombe, pour complaire à ses partisans, par qui il se voyait honni, une petite chapelle où l'on put lui porter offrandes et prières. Et son culte ne devint florissant que lorsque l'évêque Perpetuus, haut personnage de famille sénatoriale, héritier des vieilles traditions du pays, le transformant en un patron officiel de l'église et du peuple, le logea dans une grande basilique et entreprit un recueil de ses miracles posthumes, dont il confia la rédaction à son ami Paulin de Périgord.

Il est regrettable que Jacobsen n'ait pu développer sa thèse jusqu'au bout. Il eût donné à son 3me volume une forme plus organique. Il l'eût surtout complété, nous dit une préface de Niels Möller, par un 4me, dont le plan nous échappe, mais où « nous aurions eu d'abord une étude sur le culte des saints en général, puis peut-être des recherches sur l'incubation, sur les légendes apocalyptiques, sur la vie monastique (dans la mesure où elle avait des attaches avec la vie populaire) et sur d'autres sujets sociaux et religieux ». Mais même sur ces matières qu'il n'a pas eu le temps de traiter en détail, ses idées maîtresses s'affirment déjà d'une façon assez nette dans les premières parties de son œuvre. Jacobsen, en effet, ne s'astreint pas à un ordre rigoureux et il anticipe souvent sur sa démonstration future, de même qu'il revient volontiers sur les sujets qui lui sont familiers.

On pourra regretter l'inconsistance de son plan. Sans doute trouvera-t-on aussi qu'il donne trop d'importance au culte des mânes et des héros bienfaisants, que par contre il laisse trop dans l'ombre et paraît méconnaître celui des dieux et des forces naturelles qui tenait pourtant une grande place dans la religion populaire des Gallo-Romains et qui s'est également perpétué dans l'Eglise en prenant une forme chrétienne. Enfin il y aurait beaucoup à dire sur la philosophie sociale, foncièrement traditionnaliste et bourgeoise, qui inspire ses thèses.

Tel qu'il est cependant, malgré son caractère tendancieux et unilatéral, son ouvrage mérite la plus grande attention. Il fait ressortir

Digitized by Google

certains aspects du culte des morts qui n'avaient point été suffisamment remarqués. Il aide surtout à comprendre comment le monde gallo-romain a pu se convertir au christianisme, en montrant que cette conversion a été très superficielle et que le fond des antiques croyances a persisté sous des formes chrétiennes.

Prosper ALFARIC.

G. CONTENAU. — *La civilisation phénicienne*. Paris, Payot, 1926. 396 pp. 137 fig.

C'est surtout par des monuments religieux que nous connaissons la civilisation phénicienne, mais notre documentation n'est pas encore très développée, aussi l'ouvrage de M. Contenau laisse-t-il le plus souvent, dans ses diverses parties, l'impression d'une science mal assurée de ses conclusions : c'est, pour l'auteur, un grand mérite d'avoir su ainsi montrer ce qu'ont fait connaître les découvertes modernes, indiquer en passant toutes les suggestions auxquelles conduit sa connaissance des civilisations avec lesquelles la Phénicie a été en rapports, et en même temps d'avouer nettement nos ignorances, de proposer avec les réserves nécessaires des solutions que des fouilles ultérieures viendront confirmer ou peut-être infirmer.

Les Phéniciens ont eu plusieurs traditions sur l'origine des dieux et du monde. La cosmogonie la mieux connue, celle de Philon de Byblos, aurait utilisé, un récit établi vers le XIe siècle par un certain Sanchoniaton ; dans un exposé très nuancé M. Contenau aboutit à la conclusion que ce traité, connu seulement par l'usage qu'en a fait Eusèbe de Césarée, représente, quelle qu'en soit l'origine, une mise au point d'assez basse époque, influencée par la pensée grecque.

Les divinités honorées par les Phéniciens ne sont pas aussi nombreuses qu'elles le paraissent ; pour la plupart le nom propre était soigneusement tenu secret, on les connaissait sous le nom de baal (seigneur) ou de baalat (dame) de telle ou telle ville, de tel ou tel lieu. Le nom du baal de Tyr, Melqart, n'est pas davantage un nom propre, mais une simple appellation qui signifie « le roi de la ville ». De même Adonis, forme hellénisée du mot sémitique adon (maître) dissimule, d'après Damascius, le nom d'Eshmoun, dieu guérisseur, identifié par les Grecs à Asclépios.

Digitized by Google

Ces dieux, M. Contenau ne les considère pas comme des divinités purement sémitiques, parce qu'il constate l'existence du même culte naturiste dans des régions de l'Asie mineure où la sémitisation a été seulement partielle et, tout au début des temps historiques, chez les Sumériens, premiers habitants de la basse vallée de l'Euphrate.

Les types iconographiques de ces divinités, dont la nature est connue presque exclusivement par l'onomastique, se rencontrent sur des cylindres-sceaux, des figurines, des statuettes ; on constate parfois des influences étrangères très nettes, ainsi, au temps de l'ancien empire égyptien, sur un cylindre découvert par M. Montet à Djebaïl, la Dame de Byblos est figurée en Isis-Hathor.

Les montagnes, les eaux, les arbres sont des objets de vénération ; le phénicien les considère comme l'habitat de la divinité. Le culte des bétyles paraît moins naturel. Les bétyles sont des pierres honorées non seulement chez les Phéniciens mais chez d'autres peuples, notamment les Grecs. M. Contenau voit dans leur nom la « transcription du mot sémitique qui signifie demeure du dieu » ; c'est là une opinion assez répandue, mais depuis longtemps toutefois combattue avec raison, car la phonétique ne permet guère l'identification du bethel biblique et du grec baitulos d'où dérive régulièrement bétyle. Diverses théories ont été émises sur l'origine du culte de ces pierres ; M. Contenau paraît adopter celle du respect pour la forme même d'objets d'origine mystérieuse, plus ou moins coniques.

Auprès du bétyle, se rencontre parfois un ashéra, petite colonne en bois, elle aussi habitat de la divinité.

De nombreux ex-voto, stèles ou cippes, érigés dans les lieux saints, portent des inscriptions, source précieuse d'information.

Le culte se célébrait en des endroits élevés, les *hauts lieux*, dans une enceinte à ciel ouvert. La divinité y était représentée par un bétyle, devant lequel s'élevait un autel ; une source ou un bassin, un petit bois sacré complétaient l'organisation du sanctuaire. Ceci encore n'est pas proprement sémitique ; M. Contenau attire tout particulièrement l'attention sur le *Sit Shamshi* de Suse, relief en bronze qui représente un haut lieu élamite et donne une idée assez exacte de ce que devait être un lieu de culte phénicien.

En Phénicie nous connaissons seulement deux temples récents, l'un à Amrit, l'autre à Sidon ; mais sur les monnaies de l'époque

Digitized by Google

romaine on trouve des représentations de quelques autres ; M. Contenau en déduit des renseignements intéressants sur leur construction, où se manifeste le goût du gigantesque, leur décoration, leur ameublement.

Le personnel attaché aux dieux comportait des prêtres, des prêtresses, des hiérodules des deux sexes.

Le sacrifice était considéré tantôt comme une redevance ou un cadeau au baal, seigneur du lieu, tantôt comme un substitut du pêcheur. Des tarifs retrouvés à Carthage et à Marseille, — celui-ci traduit dans son intégralité — indiquent la matière des offrandes. Des témoignages concordants prouvent l'usage des sacrifices humains jusqu'à une époque avancée et cependant, malgré cette répugnante coutume, la religion phénicienne eut une influence considérable en Egypte sous le Nouvel Empire, plus tard à Rome au temps des Césars.

Les Phéniciens croyaient à une vie future ralentie, végétative, sans joie ; le sort de l'âme dépendait en quelque façon de la conservation du corps, aussi prenaient-ils de grandes précautions pour le dissimuler et éviter la violation des tombeaux ; comme en Egypte on utilisa des substances conservatrices et plus tard on pratiqua l'embaumement.

Quand parut *Phéniciens* de M. Autran, dans une revue de langue anglaise quelqu'un déclara dédaigneusement que depuis longtemps la civilisation phénicienne ne présentait plus aucun intérêt ; il regrettait de voir les Français s'attarder à des travaux inutiles. Les brillantes découvertes de M. Montet à Byblos, celles de M. Contenau à Sidon, cette nouvelle étude où sont mis au point nombre de problèmes relatifs à la civilisation phénicienne témoignent au contraire de la grande utilité, de l'importance des recherches qui se poursuivent sur la côte de Syrie, sous la direction de Haut-Commissariat de la puissance mandataire, avec le concours des autorités locales et de l'Académie des Inscriptions.

L. DELAPORTE.

Digitized by Google

CLEMENT HUART. — *La Perse antique et la civilisation iranienne.* t. XXIV de *L'Evolution de l'Humanité.* Paris, La Renaissance du Livre, 1925.

Voici un ouvrage qui faisait défaut en France, l'histoire de la civilisation dans la Perse antique, depuis le temps où les princes perses élevèrent leur domination sur les ruines de la civilisation élamite jusqu'au moment où la conquête arabe, en l'automne de l'année 651, anéantit la dynastie sassanide et fit disparaître presque complètement la religion nationale.

M. Huart consacre 47 pages aux diverses religions qui ont été pratiquées en Perse pendant la période qu'il étudie : 8 pour l'époque des rois achéménides, 6 pour la dynastie des Arsacides et 33 pour la période des Sassanides.

Il est partisan de l'existence de 3 religions distinctes, au temps des Achéménides, celles du roi, du peuple, des Mages. La religion du roi est connue par des inscriptions à partir de Darius Ier ; les textes les plus anciens mentionnent seulement le dieu suprême Ahoura-Mazda, et les monuments figurés présentent son image émergeant du disque ailé, suivant une symbolique empruntée à l'Egypte par l'intermédiaire des Hittites et des Assyriens, au-dessus de l'autel du feu. Plus tard sous Artaxerxès II apparaissent Mithra, dispensateur de la gloire royale, puis Anahita, déesse introduite dans le panthéon perse probablement sous l'influence des doctrines babyloniennes. Le peuple adore les quatre éléments : lumière, eau, terre et vent, où l'auteur voit l'influence de la population anzanite ; il doit recourir aux mages pour les sacrifices sanglants. La religion des mages, qui sont des Mèdes, échappe aux influences mésopotamiennes et semble remonter à l'époque où les Iraniens n'étaient pas encore détachés des indiens ; la codification de son dogme et de son rituel se fera dans l'Avesta, à l'époque sassanide.

Sur la religion des Parthes arsacides, les historiens ne nous ont rien transmis ; on sait seulement que sur les monnaies de la Perside le roi est debout près de l'autel du feu, que les titres de certains rois montrent leur caractère religieux.

Avec l'époque sassanide on atteint le moment où sont codifiés les livres sacrés. Le nom de Zoroastre, fondateur de la religion, est difficile à interpréter ; l'époque où il vécut, VIIe ou VIe siècle

Digitized by Google

avant J.-C. d'après la tradition parsie, ne se laisse pas préciser, et sa vie est devenue légendaire. M. Huart admet que la langue des Gâthâ, la partie la plus ancienne de l'Avesta, remonte au temps des Achéménides. Il explique très clairement les hiérarchies des êtres divins et des êtres infernaux, la division du monde actuel en quatre périodes de 3.000 ans chacune; le jugement dernier, la vie future.

Après avoir signalé l'existence de deux sectes dissidentes qui se distinguent par leur théorie sur l'origine des principes du bien et du mal, l'auteur traite longuement des hérésies dont l'importance politique fut considérable, le Manichéisme qui s'étendit en Europe comme en Afrique et en Asie, et le Mazdékisme, doctrine communiste qui faillit causer la ruine de l'empire. Le christianisme subit une sanglante persécution de 339 à 379 et cette persécution se renouvela sans l'empêcher de se développer ; au début du ve siècle, l'évêque de Séleucie-Ctésiphon prend le titre de patriarche, et il a des suffragants en Bactriane et dans l'Inde. Dans la partie orientale de l'empire, en Bactriane, il existe aussi de nombreux sectateurs du Bouddha, sur l'organisation desquels l'auteur n'insiste pas.

L'étude des religions se termine par un aperçu de la religion mazdéenne dans son état actuel. Vers le VIIIe siècle, les musulmans ont forcé à l'émigration de nombreux parsis qui se sont établis dans le Gûdjarate en 716. Bombay est le principal centre de cette religion depuis le XVIe siècle. Les rites et cérémonies du culte sont indiqués dans leurs grandes lignes depuis les origines jusqu'à l'époque actuelle.

On ne saurait trop regretter que dans ce remarquable ouvrage, l'auteur ait choisi comme point de départ la civilisation achéménide. Les Achéménides ont emprunté aux Assyriens, aux Babyloniens, aux Egyptiens, aux Grecs, tous peuples auxquels des volumes spéciaux sont consacrés dans l'*Evolution de l'Humanité* ; ils sont aussi tributaires du peuple élamite qui pendant des millénaires a vécu et s'est développé au bord occidental du plateau iranien. Ce peuple élamite a été un facteur de civilisation dont les fouilles permettent de mesurer l'importance ; il y a quelque six mille ans il était déjà en possession de techniques très développées et autour de sa céramique primitive se cristallisent peu à peu des observations archéologiques faites en divers points de l'Asie. Plus tard, dans les périodes où il échappe à la domination des puissances mésopotamiennes, Sumer, Akkad, Babylone, Assyrie, il se transforma suivant son génie pro-

Digitized by Google

pre et laissa des monuments importants. Il méritait d'avoir une place plus grande dans *l'Evolution de l'Humanité*, quelques chapitres qui logiquement auraient été insérés au commencement de ce volume.

L. DELAPORTE.

C. PIEPENBRING. — *Jésus historique*. Deuxième édition, entièrement refondue. Librairie Istra, Strasbourg, 15, rue des Juifs ; Paris, 57, rue de Richelieu. Un vol. in-8°, de VIII et 226 p. Prix : 7 fr. 50.

Ce livre a été spontanément traduit et publié en anglais, comme l'a été autrefois la *Théologie de l'Ancien Testament* de notre auteur, ce qui prouve déjà la valeur particulière de ces publications. Voici d'ailleurs les grands traits du contenu du livre actuel en question, basé, d'un bout à l'autre, sur la riche littérature se rapportant au sujet et citée au bas des pages.

Le premier chapitre renferme des considérations générales et préliminaires sur Jésus avant son ministère, sur Jean-Baptiste et son activité, sur l'attitude du premier à l'égard de l'Ancien Testament, enfin sur les traits les plus saillants et les plus caractéristiques de son ministère : prédication et guérison de malades.

Le sujet principal du second chapitre est la notion centrale de la prédication authentique de Jésus, celle du Royaume de Dieu. On sait que, touchant cette notion, une grande divergence d'opinion a éclaté de nos jours, parce que les Evangiles renferment des courants divers sur ce point. A cet égard, Jésus lui-même s'est en effet laissé guider par le livre de Daniel et d'autres apocalyses juives, qui expriment la pensée que le Royaume viendra miraculeusement du ciel sur la terre, à la fin imminente du monde, tandis que, dans l'Eglise apostolique déjà, on se rendit compte que cette attente était démentie par les faits. On fut ainsi amené à modifier l'attente de Jésus et des premiers chrétiens, en identifiant le Royaume avec l'Eglise, comme on peut le constater déjà dans certains textes récents de Matthieu.

Les conditions du salut sont exposées au chapitre III. La principale en est la repentance ou conversion, produisant une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens et ayant pour base

Digitized by Google

principale l'amour paternel de Dieu, son pardon gratuit accordé à toutes les âmes humbles et repentantes. Concernant cette question et d'autres, Jésus s'est surtout inspiré des principes essentiellement éthiques des plus grands prophètes d'Israël, impliquant une transformation du cœur et de la vie. Il n'a cependant pas considéré toute l'humanité comme une masse de perdition, mais a distingué entre bons et méchants, justes et injustes. Il a attribué aux hommes en général une certaine force et liberté morales. D'autre part, la notion de la foi n'a nullement joué, dans son enseignement authentique, un rôle aussi grand que dans la théologie apostolique.

Le chapitre suivant est consacré à l'idée évangélique de Dieu. A ce sujet, Jésus se sépare grandement du courant de la théologie juive de son temps, dominée par des spéculations transcendantes, qui se perdaient dans les nues et étaient tout à fait inaccessibles au peuple. De là la nécessité de nombreux intermédiaires entre le monde et Dieu. Jésus a grandement corrigé ce courant spéculatif, en faisant de Dieu un vrai Père, dont les fidèles sont les enfants, ayant libre accès auprès de lui. Sous ce rapport, la prédication de Jésus atteignit son point culminant. Tandis que le monde juif se sentait en quelque sorte abandonné de Dieu ou se croyait séparé de lui par une multitude d'anges et de démons, Jésus lui montrait Dieu tout près, dans la belle nature et dans le cours de l'histoire sainte.

Dans un nouveau chapitre, l'auteur fait voir que Jésus n'a pas pu suivre une voie toute unie dans son ministère, mais s'est heurté bientôt et toujours plus à une vive opposition des principaux chefs de son peuple. Un certain désaccord existait d'ailleurs, dès le début, entre sa tendance idéale et le gros du peuple, surtout avide de merveilleux et de la réalisation de ses rêves terrestres. Dans la suite, il dut constater que son ministère n'avait pas produit les résultats attendus et prononça des paroles très sévères contre les villes qui n'en avaient pas profité, la semence de l'Evangile étant tombé sur un terrain aride. Aussi arriva-t-il à la conviction qu'un petit nombre d'hommes seulement entrerait par la porte étroite du salut. Les chefs du peuple finirent même par lui faire la plus vive opposition. Il s'était d'ailleurs permis toutes sortes de libertés touchant l'observation du sabbat, la pureté lévitique et d'autres pratiques traditionnelles. D'un autre côté, il put constater chez plusieurs païens de

Digitized by Google

belles qualités, qui formaient un vrai contraste avec la conduite de la plupart des Juifs. A partir d'un certain moment, il fut même hanté par l'idée que des persécutions et la mort même pourraient l'atteindre. Sous ces impressions, il souleva devant ses disciples la question de sa messianité, tandis qu'il s'était d'abord conduit comme un simple prophète. Il semble avoir fait entendre plus tard qu'il se considérait comme le Fils de l'homme, annoncé par Daniel et devant venir sur les nuées des cieux, pour établir le royaume de Dieu. D'autre part, on mit aussi dans la bouche de Jésus des traits de la théologie apostolique, en particulier la prédiction de sa mort rédemptrice, alors que, la veille de sa mort, il eut au contraire un moment l'idée de se défendre contre ses agresseurs, comme Luc nous l'apprend dans une parole sûrement authentique (Luc XXII, 36, 38).

Au dernier siècle, on a souvent cherché à exposer une véritable *Vie de Jésus*. Maintenant on y renonce généralement dans les milieux compétents, la critique biblique récente ayant mis en évidence combien tous nos Evangiles laissent à désirer au point de vue historique. Ainsi, après avoir exercé son ministère presque exclusivement en Galilée, Jésus se rendit une fois du côté de Tyr et de Sydon, puis dans la région de Césarée de Philippe, mais sans y déployer son activité habituelle. Nous apprenons simplement que, dans cette dernière contrée, il souleva auprès de ses disciples la question de sa messianité. Puis il traversa la Galilée, sans vouloir être connu. Enfin il se rendit sur les frontières de la Judée par la Pérée et passa par Jérico, pour se rendre à Jérusalem, quelques jours avant la fête de Pâque. La bonne nouvelle ayant été répandue en Galilée, il fallait en effet la porter aussi à Jérusalem, conçu de tout temps par le judaïsme comme le centre du Royaume de Dieu. Ne perdons pas de vue que Jésus a promis à ses disciples que, lorsque le Fils de l'homme siègera sur son trône, eux occuperont également des sièges, pour juger les douze tribus d'Israël. Aussi est-ce dans cette perspective que Jésus se rendit à Jérusalem et non en vue d'y mourir pour le salut du monde. Il voulait évidemment y prêcher l'Evangile aux foules habituelles de pèlerins et célébrer la Pâque avec ses disciples. Mais commençant par chasser de la cour du temple les vendeurs et les acheteurs, il se conduisit en révolutionnaire et ne fit qu'augmenter l'opposition des chefs du peuple contre

Digitized by Google

lui. Par suite, ces derniers, après une série de discussions avec lui, où ils eurent généralement le dessous, finirent par le faire condamner à mort.

L'auteur de ce livre, ayant été pendant longtemps un collaborateur assidu de la *Revue de l'Histoire des Religions*, trahit aussi sa tendance universaliste dans le dernier chapitre de son livre, où il établit un parallèle fort digne d'attention entre Jésus, d'un côté, l'antique sage chinois Laotsé et Epictète, de l'autre. Il est évidemment désirable que l'histoire des religions mette bien et toujours plus en lumière qu'à côté des grandes divergences doctrinales et rituelles qui existaient entre les nombreuses religions de la terre, il y a également entre beaucoup d'entre elles des concordances multiples, profondes et bienfaisantes, qui pourront et devront finalement rapprocher les hommes et les peuples, dans l'intérêt supérieur de tout le monde.

P. CHARLES.

HEADLAM (Rt. Rev. Arthur C.), *Jesus Christ in History and Faith*, Being the William Belden Noble Lectures delivered in Harvard University 1924, London, J. Murray, 1925, 1 vol. in-12 de XVIII-232 p. Prix 6 sch.

M. Arthur C. Headlam, évêque des Gloucester, bien connu des exégètes pour l'excellent commentaire de l'épître aux Romains qu'en collaboration avec W. Sanday il a donné dans l'*International Critical Commentary*, a été chargé par l'Université de Harvard de donner en 1924 les *William Belden Noble Lectures*. L'objet que s'est proposé le fondateur de ces conférences est d'étendre « l'influence de Jésus, le Chemin, la Vérité et la Vie ». Le sujet des conférences peut être choisi dans les domaines les plus divers: « philosophie, art, poésie, sciences naturelles, économie politique, sociologie, éthique, histoire civile et ecclésiastique, aussi bien que théologie ».

Les conférences du Rev. Headlam répondent bien à ce programme de culture générale mise au service de la culture proprement religieuse. L'auteur en effet s'est proposé de donner une réponse à ces deux questions: Que savons-nous de Jésus? Quelle interpré-

Digitized by Google

tation convient-il de donner de sa personne ? Nous n'avons dans cette *Revue* qu'à donner une idée des vues développées par M. Healdam sur le problème d'histoire. Mais, à vrai dire, la critique et la théologie de l'auteur ne peuvent pas être complètement séparées l'une de l'autre. On s'en convainc aisément en lisant la sixième conférence (p. 159-180) qui traite de la résurrection et de la naissance surnaturelle. L'auteur y soutient que la vie du Christ dépasse dans tous les sens l'expérience humaine. Il y a là une thèse que ne sauraient admettre ceux qui, comme nous, pensent que quelle que puisse être la position religieuse et théologique personnelle de chacun, les questions de fait ne doivent et ne peuvent pas être traitées par d'autres méthodes que celles de la critique et de l'histoire.

Les vues qu'expose M. H. représentent à peu près les résultats moyens auquels a abouti la critique du XIXe siècle. Nous ne pouvons ni les exposer ni les critiquer en détail. Nous nous bornerons à dire qu'à notre avis M. H. fait preuve d'une confiance excessive à l'égard de la valeur de la tradition évangélique prise en bloc, surtout en ce qui concerne le plan de Marc. Il faut aussi regretter qu'il n'ait tenu aucun compte des thèses développées par la *formgeschichtliche Schule*. Quel que soit le jugement qu'il faille finalement porter à leur sujet, il est vraiment inconcevable qu'un livre publié en 1925 puisse les ignorer complètement.

Maurice GOGUEL.

FRANZ ROLF SCHRÖDER. — *Germanentum und Hellenismus*. Germanische Bibliothek. Hrg. von Wilhelm Streitberg. II Abt. vol. XVII, p. VII + 160. Heidelberg, 1924.

Le travail intéressant de M. Schröder apporte une contribution importante à l'étude des origines des religions germaniques. M. Schröder soutient la thèse de l'influence hellénistique ; il faut convenir qu'il l'étaye d'arguments nouveaux et, parfois, réellement frappants. Ainsi, il insiste beaucoup de force sur le rôle des nombres dans l'Edda : **18** chants magiques, **36** questions, **72** lettres dans certains versets magiques. Enfin, le *Grimnismal* dans un passage (23) généralement négligé jusqu'ici parle des 540 portes de la Walhall et des 800 Einherjer passant par chacune de ces portes. Or, $540 \times 800 = \mathbf{432.000}$

Digitized by Google

Einherjer, un nombre qui serait absolument inexplicable si nous ne savions pas qu'il joue un grand rôle dans l'astronomie et la cosmologie babyloniennes, étant celui des années du cycle cosmique, de la « grande année », de l'*Aïon*. Le rapprochement est en effet fort suggestif. Selon M. Schröder la mystique des nombres si répandue dans le monde hellénistique a été connue par les Goths à l'époque de leur habitat sur les rives de la Mer Noire, où ils ne pouvaient pas ne pas entrer en rapports forts étroits avec le monde grec et les royaumes hellénistes du Pont. Combien cette influence fut profonde prouvent entre autre les *runes*, dérivées incontestablement de l'alphabet *grec*, et même plus précisément encore de la cursive grecque. C'est du Pont que la civilisation germanique s'est étendue vers le nord, où elle aurait connue une période brillante vers le VIe siècle, c'est à dire *avant* l'époque des vikings, et *avant* le contact avec l'occident christianisé. L'époque des Vikings n'est, selon M. Schröder, qu'un « moyen âge », une période de déclin et d'éclipse, de l'isolement relatif, par comparaison à celle qui l'a précédée, lorsque des liens étroits s'étaient établis entre le monde germanique et les civilisations de la Méditerannée et de l'Orient.

Ceci étant admis M. Schröder croit pouvoir expliquer le mythe de la Walhall ainsi que celui de Baldr non pas par des influences chrétiennes qui auraient recouvert des croyances plus grossières et plus primitives des Germains, ni par une simple imitation ou réception d'un mythe de l'Asie Mineure, comme l'affirmait Gustav Neckel, mais par une superposition, à une époque *préchrétienne* de deux couches différentes. Un simple dieu de la végétation, Baldr, serait, sous l'influence des religions des mystères du syncrétisme hellénistique, devenu, comme tant d'autres, un dieu du salut et de l'immortalité. Baldr est « le Seigneur », de même que Freir. Mais Freir, plus ancien, est *Adon* tandis que Baldr est κύριος. Nous retrouvons ainsi dans les deux grandes figures du panthéon germanique les mêmes divinités sémitiques qui, sous des noms divers avaient conquis le monde occidental aux premiers siècles de notre ère. M. Schröder croit pouvoir établir l'influence plus particulière des mystères d'Isis sur la formation de la mythologie germanique. Il retrouve Seth dans Loki le rusé, et Isis elle-même — paradoxalement — dans l'épouse fidèle de ce dernier. On voit, espérons-nous, même par notre analyse nécessairement brève et succincte l'intérêt du travail

Digitized by Google

de M. Schröder non seulement pour les spécialistes-germanistes mais encore pour tous les historiens des religions.

A. KOYRÉ.

HENRI STROHL. — *L'Evolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*. Librairie Istra, Strasbourg et Paris, 1922. — *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther* 1515-1520, ibid, 1924.

ROBERT WILL. — *La liberté chrétienne ; étude sur le principe de la piété chez Luther*, ibid, 1922.

Il faut remercier MM. Strohl et Will d'avoir, par ces deux ouvrages — qui font partie de la collection des *Etudes* publiées par la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, — grandement contribué à mieux faire connaître en France la pensée religieuse et la piété de Luther.

On sait — et M. Strohl l'a fort clairement rappelé dans la préface de son premier volume — comment le problème de Luther a été posé à nouveau au début de notre siècle par l'apparition du livre de Denifle et la publication du Commentaire sur l'Epitre aux Romains. Les répliques protestantes à Denifle, l'ouvrage de Grisar, enfin, plus récemment, la célébration en 1917 du quatrième centenaire de la Réforme, et l'apparition des deux premiers volumes de l'ouvrage de Scheel, ont contribué à maintenir très actuelle la question de l'évolution religieuse du grand réformateur. — En France, où la littérature sur le luthéranisme est si indigente, nous n'avions guère, du côté protestant que l'ouvrage déjà ancien (1883) de Kuhn, et la thèse plus récente (1905) de M. Jundt sur *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517* ; du côté catholique l'abbé Paquier avait traduit, en le remaniant parfois, le livre de Denifle, puis l'abbé Cristiani avait popularisé les idées de Denifle et de Grisar — Désormais, grâce à M. Strohl, nous possédons une étude, fortement documentée aux sources et mise au courant des derniers travaux sur l'origine et l'évolution de la pensée de Luther jusqu'à la fin de l'année 1520.

M. S. nous prévient qu'il n'apporte pas de documents nouveaux ; il essaie seulement d'interpréter aussi exactement que possible ceux que nous possédons déjà et que la passion, trop souvent, a défigurés.

Digitized by Google

Aussi son étude est elle avant tout critique. Dans le premier volume qui nous conduit jusqu'en 1515, à l'époque où Luther commence à être en possession de ses idées maîtresses, celles qu'il exposera dans le Commentaire sur l'Epitre aux Romains, M. S. étudie successivement les trois problèmes auxquels se heurte tout historien des premières années du réformateur : quel est le sens de l'entrée de Luther au couvent ? — de quelle sorte a été la crise au couvent ? — Comment Luther en a-t-il triomphé ?

M. S. résoud le premier problème, qui n'a d'ailleurs, il le reconnaît lui-même, qu'une importance secondaire, conformément à l'ensemble de la tradition protestante. Il admet bien que cette tradition a parfois dénaturé la réalité ; il ramène à leur véritable importance quelques traits semi légendaires (brutalité des maîtres dans les écoles, découvertes de la Bible par Luther dans le couvent en 1506 seulement, etc.) tout en allant d'ailleurs moins loin que Scheel dans cette œuvre d'iconoclastie. Mais il maintient fermement que les premières impressions religieuses de Luther furent douloureuses, que la mort de son petit frère (tué, disait-on, par les maléfices d'une sorcière) et la crainte perpétuelle de la colère de Dieu ont ébranlé son âme et lui ont fait sentir « l'insuffisance » de la religion catholique de son temps. On trouverait un écho de ces luttes religieuses dans une lettre datée de 1516, où il évoque le souvenir de maître Bartholomé d'Vsingen, l'un des meilleurs consolateurs, dit-il, des âmes fatiguées ; or Luther ne pouvait s'être confessé à lui et avoir été apaisé par lui qu'avant son entrée au couvent. L'entrée au couvent serait dès lors, non une « catastrophe », un événement tout à fait imprévu, mais plutôt l'aboutissant logique d'une crise religieuse qui travaillait sourdement le jeune homme depuis plusieurs années. — L'argumentation, quoique forte et habilement présentée, se heurtera pourtant toujours au passage si affirmatif du « De votis monasticis » : « neque enim libens et cupiens,... sed vovi coactum et necessarium votum...., spontaneum et volontarium non erat ». On peut croire que si Luther a persévéré dans son vœu — « ego autem perseverari », dira-t-il trente-quatre ans plus tard — ce fut, non pas pour chercher la paix dans le cloître à l'image de nombre de ses contemporains, mais uniquement parce qu'il ne voulut pas reprendre à Dieu la parole qu'il lui avait donnée. J'ai fait le vœu, je le tiendrai : tout Luther est déjà là

Digitized by Google

en 1505, et l'étudiant d'Erfurt annonce le réformateur de Worms : « Je ne puis autrement. »

Beaucoup plus important est le problème de la crise au couvent. Cette crise, affirmée par toute la tradition protestante et niée par Denifle, M. S. en maintient la possibilité et la réalité. Il note que les documents qui nous la font connaître ne sont pas tous aussi tardifs qu'on le prétend parfois ; il en est qui s'échelonnent de 1513 à 1530 ; rien d'étonnant d'ailleurs si les récits postérieurs sont plus circonstanciés : ce n'est pas au lendemain de sa crise, dans les écrits de Cassissiacum que St-Augustin a raconté les orages de sa vie intérieure. — Cette crise s'explique, non point par un état de nervosité maladive, comme l'admettent trop facilement Hausrath et Grisar, mais par des raisons plus profondes : d'abord par le doute qui traversa l'esprit de Luther lorsque son père, le jour de ses prémices, lui suggéra que l'appel de Dieu, auquel il croyait avoir obéi, n'était peut-être qu'une illusion, une tentation du diable. Les déceptions que lui réserva la vie monacale, semblèrent ancrer Luther dans cette conviction : profondément religieux et épris d'absolu, il pensait qu'il ne pouvait être sauvé que s'il était parfaitement saint aux yeux de Dieu et délivré de tout péché. Or, malgré l'appui des sacrements, il ne se sentait jamais définitivement délivré de la concupiscence, et sa conscience scrupuleuse se refusait à affirmer que son repentir atteignît à la contrition parfaite. Il en venait donc à se demander pourquoi, à lui tout particulièrement, les sacrements n'apportaient pas la régénération attendue ; et la réponse que lui offrait la théologie de ses maîtres, ne faisait que le jeter dans un désespoir plus profond. — Dans un de ses chapitres les mieux venus, M. S. a bien montré que l'occanisme qui accorde tant au libre arbitre — Biel pense que l'homme peut, par ses propres forces atteindre la contrition elle-même — affirme aussi par respect pour la toute puissance de Dieu, que les hommes sont prédestinés et que leurs actes, même accomplis en état de grâce, n'ont de valeur que si Dieu consent, par un décret capricieux de sa volonté mystérieuse, à les « accepter ». Dès lors, si Luther, même après avoir reçu les sacrements, ne se sentait pas régénéré, n'était-ce pas la preuve que Dieu n' « acceptait » pas ses œuvres et l'avait donc, de toute éternité, prédestiné à la damnation ?

Comment Luther put-il triompher de ce cauchemar ? M. S. ne

Digitized by Google

croit pas que l'on puisse, avec toute la tradition protestante, acceptée encore par M. Jundt et par Seeberg, admettre que Luther a dû son apaisement à l'influence de quelques-uns de ses frères de couvent et surtout à celle de son directeur, Starpitz. Il est indéniable que Luther a trouvé dans la lecture des sermons de Saint-Bernard et des décrets de Gerson un apaisement relatif, et M. S. relève avec raison, après A. V. Muller, combien certaines phrases de ces auteurs — « A cause de la convoitise l'homme ne peut être ici bas sans péché et il a besoin de la non imputation de son péché » ; « l'homme doit être toute sa vie en état de pénitence » ; « la grâce sauve ceux qui se condamnent » — annoncent les théories de Luther sur la « concupiscence invincible », le « peccatum manens », la formule « semper peccator et justus » et la première des 95 thèses. Staupitz aussi, par sa piété profonde et simple, a essayé d'apaiser Luther, l'a détourné de creuser le mystère de la prédestination et lui a conseillé de lever les yeux au Christ mourant sur la croix pour racheter les péchés des hommes. Mais il fallait autre chose à Luther pour qu'il trouvât la paix définitive ; il lui fallait découvrir une théologie qui remplaçât l'occamisme. Et cette théologie, il ne la trouva que plus tard, après être sorti du couvent, à Wittemberg. Avec Scheel, contre Jundt et Seeberg qui la placent vers 1508-1509, M. S. reporte à l'année 1513 la « découverte de l'Evangile ».

On sait le mystère qui entoure cet événement capital. Dans la préface qu'il écrivit en 1545 à l'édition de ses œuvres, Luther affirma qu'il avait alors, pour la première fois, compris dans son vrai et sous le terme de « justice de Dieu » dans Saint-Paul. Mais Denifle a prouvé que tous les commentateurs du Moyen Age avaient déjà interprété cette expression dans le sens de la justice passive, par laquelle Dieu nous justifie : Luther serait donc un menteur ou un ignorant. — M. S. croit qu'on peut éviter ce dilemme : il remarque que l'explication de 1545 est postérieure à l'événement de plus de trente ans et qu'elle ne rend peut-être pas exactement l'expérience de 1513. Cette expérience primitive il la retrouve dans l'expression « justification passive de Dieu » : Dieu est justifié par nous lorsque nous reconnaissons qu'il est juste dans la condamnation qu'il porte contre nous ; nous condamner nous-mêmes nous rapproche de Dieu, nous fait participants de sa

Digitized by Google

justice. Dans le Commentaire sur les Psaumes, et plus encore dans le Commentaire sur l'Epitre aux Romains, rédigé en 1515-1516, les idées de Luther se précisent. De ce dernier commentaire M. S. donne au début de son second volume une excellente analyse, avec la traduction des passages essentiels, puis il systématise les deux notions de Dieu et de vie chrétienne qui s'en dégagent. Dieu est uniquement amour ; loin d'être un juge qui récompense des mérites, il s'abaisse vers nous dans sa miséricorde et nous justifie sans que nous ayions part en rien à cette œuvre de pardon. La justification se confond avec l'absolution dans la non imputation de nos péchés ; nos péchés d'ailleurs ne disparaissent pas pour cela ; le justifié lui-même reste pécheur : « semper peccator et justus » ; du moins le péché qui, malgré tous nos efforts, restera attaché à nous jusqu'à notre mort, nous le combattrons sans trêve, car la justification est aussi régénération et la vie entière est une pénitence ininterrompue. — Ainsi disparaissent un certain nombre d'idées fondamentales du catholicisme, et tout d'abord le moralisme à forme juridique : il n'y a plus de place pour l'idée de mérite ; le justifié reste pécheur, la grâce n'est rien autre chose que la miséricorde et la foi n'est que la confiance dans les promesses que Dieu nous a faites par Jésus-Christ ; la conception du Dieu amour conduit logiquement à rejeter la doctrine anselmienne de l'œuvre satisfactoire du Christ, à affirmer la prédestination et la certitude du salut. — Pour achever de faire comprendre les idées de Luther, M. S. les confronte avec celles de ses maîtres occamistes, de saint Augustin, de saint Paul et des mystiques. Il discute longuement et clairement la question des rapports entre la « Théologie germanique » et les idées de Luther, et il n'a pas de peine à montrer que si Luther a trouvé dans la « Théologie » une *atmosphère de piété* qui l'a séduit, il n'en a pas admis la *doctrine*, pas plus qu'il n'avait au fond accepté le réalisme platonicien lorsque, dans le Commentaire sur les Psaumes, il utilisait des formules néoplatoniciennes de saint Augustin.

Par une étude rapide du Commentaire des Galates, de celui des Hébreux, des 97 thèses de Günther, enfin de quelques uns des sermons les plus caractéristiques de cette époque de transition, nous sommes amenés à l'année 1517 et à la Controverse sur les Indulgences. Les années décisives de Luther qui vont du 31 octobre 1517 au 10 décembre 1520, quand il jette au feu le droit canonique et

Digitized by Google

la bulle d'excommunication, commencent à être bien connues. M. S. les a fort clairement exposées, montrant bien les circonstances historiques dans lesquelles la lutte doctrinale s'est déroulée, et comment petit à petit, après bien des hésitations, Luther en est arrivé à ruiner entièrement les notions catholiques de la Pénitence et de l'Eglise.

En une cinquantaine de pages très pleines, où il a mis à profit les travaux de Brieger et de Paulus, M. S. retrace l'évolution de l'idée d'indulgence depuis les origines jusqu'au début du XVIe siècle ; il cite ensuite les 95 thèses d'après le schéma, généralement adopté aujourd'hui, de Brieger ; il conserve d'ailleurs toute son indépendance à ce sujet, il rattache par exemple, à raison selon nous, les thèses 67 et 68 au groupe des thèses 53-66. De chacun de ces groupes il donne, à la façon de Wernle, un commentaire qu'on voudrait peut-être parfois, sinon plus complet, du moins plus explicite. — La nouvelle conception de la pénitence, qui ressort des 95 thèses, des controverses à ce sujet avec Tetzel, Eck et Cajetan, et de quelques opuscules écrits entre 1517 et 1521, n'a plus rien de commun avec la conception catholique, et M. S. en indique les principaux traits : La pénitence est l'état normal du chrétien ; elle est le produit de la contrition qui elle même procède nécessairement de la foi. Cet état de pénitence intérieure se traduit extérieurement par une lutte perpétuelle contre le péché et c'est en cela que consiste la satisfaction : loin de vouloir échapper à l'expiation, le chrétien la désire et recherche lui-même la croix. Enfin rien ne subsiste plus du *sacrement* de la pénitence : le chrétien vraiment contrit est sauvé par sa repentance même, fruit de sa foi. Point n'est donc besoin d'une absolution prononcée par le prêtre. Tout au plus celui-ci pourra-t-il, à l'âme angoissée par son péché, apporter l'apaisement, en lui rappelant et en lui confirmant le pardon de Dieu ; et encore ces paroles d'apaisement, n'importe quel chrétien peut les prononcer, fût-il laïque.

Après la transformation de la notion de Pénitence, la transformation de la notion d'Eglise. En rappelant les circonstances historiques dans lesquelles s'est déroulée la lutte jusqu'en 1520, M. S. montre bien avec quelle lenteur, quelle timidité Luther en est venu à rejeter l'idée juridique d'une Eglise-Institution créée par Dieu pour annoncer la parole aux hommes, et n'a plus admis que la

Digitized by Google

notion religieuse d'Eglise invisible, ensemble de tous les croyants, et dont le péché seul — non pas une excommunication — peut retrancher. Il n'est point d'autorité dans l'Eglise sinon la Bible, Parole de Dieu : les papes, les conciles ont erré, et un simple fidèle a le droit de les reprendre s'il apporte des arguments mieux fondés sur l'Ecriture : Paul, qui n'était pas un apôtre, n'a-t-il pas corrigé Pierre, le prince des apôtres ? Ainsi s'affirme le principe du sacerdoce universel. La papauté n'est qu'un pouvoir de fait ; si elle affirme au nom de Dieu ses prétentions au pouvoir absolu, elle est vraiment l'Antéchrist ; il faut la briser et libérer le peuple chrétien de la servitude qu'elle fait peser sur lui : de là « l'Appel à la noblesse allemande ». — Enfin les sacrements ne sont plus des moyens de grâce, mais seulement des signes, des sceaux qui confirment et certifient la promesse de grâce contenue dans la Parole de Dieu. Luther n'en conserve plus que deux : le baptême, signe de la vie chrétienne individuelle, sceau de la faveur que Dieu témoigne à son enfant, — et la Cène qui à cette époque est pour lui le signe de la vie chrétienne collective, véritable certificat de bourgeoisie qui atteste que nous appartenons à l'Eglise, que nous soutenons nos frères et sommes soutenus par eux dans la lutte contre le péché, d'un mot sacrement de l'entraide chrétienne, de l'unité de tous les chrétiens dans l'amour fraternel.

Enfin, pour terminer son étude, M. S. dégage les grandes lignes de la pensée de Luther en 1520, telle qu'on les trouve dans les trois œuvres publiées en cette année : la Liberté Chrétienne, le Sermon sur les bonnes œuvres, et l'Appel à la noblesse allemande. Sans vouloir étudier à fond ces trois textes, ce qui n'entrait pas dans son programme, il montre du moins que les idées directrices qui en ressortent sont en harmonie profonde avec les principes dont il a, dans ces deux volumes, montré l'origine et l'évolution.

Pour l'étude de la « Liberté chrétienne » M. S. renvoie à l'ouvrage de son collègue M. Will, paru dans la même collection. Ce volume complète en effet très heureusement ceux de M. S. Tandis que ce dernier a surtout étudié la *pensée* religieuse de Luther, M. W. a étudié la *piété* du réformateur. Il peut paraître au premier abord que le sujet n'est plus très neuf ; en réalité l'auteur s'est placé à un point de vue jusque là négligé par ses prédécesseurs.

Tous ceux qui ont étudié la personnalité de Luther y ont relevé

Digitized by Google

deux traits opposés l'un à l'autre : d'une part un quiétisme qui semble se désintéresser de la vie extérieure et que l'on a souvent opposé à la « Weltoffenheit » du Calvinisme ; — et d'autre part un vif intérêt accordé à la vie présente et l'effort pour y réaliser l'idéal de perfection qu'il a trouvé en lui-même. Comment peut-on concevoir les rapports de ces notions si opposées : tel est le problème que s'est posé M. W. En fait, il doit bien reconnaître que ces deux notions ne se sont jamais conciliées et que la piété de Luther a oscillé sans cesse entre ces deux pôles. Du moins ce dualisme n'a pas porté vraiment atteinte à sa personnalité religieuse. Après avoir posé le problème, résumé l'évolution de l'idée de liberté chrétienne et, pour en mieux montrer la portée, lui avoir opposé le serf arbitre d'après le « De servo arbitrio », M. W. étudie d'abord le côté négatif de la liberté chrétienne, et comment elle affranchit le fidèle des « dominations métaphysiques » et des « tyrannies ecclésiastiques » ; — puis son côté positif, et c'est là l'essentiel du livre. La souveraineté que donne à l'âme régénérée la liberté chrétienne se manifeste dans la sphère religieuse (et M. W. la décrit d'après le « Traité de la Liberté chrétienne ») et dans la sphère morale (et M. W. prend pour point de départ le « Sermon sur les bonnes œuvres »).

Parmi les très nombreuses questions que l'auteur est ainsi amené à traiter la plus importante est celle des rapports de la religion et de la morale. Luther a si peur de réintégrer les œuvres dans la religion, de rendre une place à l'idée de mérite et au moralisme catholique qu'il n'hésite pas à séparer absolument la morale et la religion. Les conséquences morales de la piété ne l'intéressent pas ; il ose affirmer que l'observation de la deuxième table du Décalogue n'importe pas pour le chrétien. Cette indépendance, cette indifférence à l'égard du monde est l'une des affirmations fondamentales du « Traité de la liberté chrétienne » ; elle subsiste toute entière malgré l'importance accordée par Luther dès le début à la *vocation* terrestre, et ses affirmations répétées que le fidèle doit remplir consciencieusement son devoir au poste que Dieu lui a assigné dans ce monde ; l' « ascétisme luthérien » n'est pas un mythe, et le réformateur l'a formulé lui-même lorsqu'il a dit que le chrétien devait « être détaché du monde, tout en étant dans le monde ». De là le caractère « quiétiste » de la piété de Luther.

Digitized by Google

M. W. analyse longuement et finement ce « quiétisme confiant », très différent, malgré les apparences, de celui des mystiques ; il le montre aboutissant à un dualisme radical entre le monde, soumis à la « lex naturæ » et le monde spirituel, soumis à la « lex Christi », deux mondes « séparés comme le ciel et la terre » et opposés l'un à l'autre. — Ainsi s'expliquent l'insouciance que Luther apporte à la réalisation pratique de ses principes réformateurs, le caractère provisoire qu'il donne à la constitution de l'église, à l'organisation du culte, son complet désintéressement à l'égard des revendications politiques et sociales des paysans, ou des manifestations de la vie artistique et scientifique. D'abord confiante, idéaliste, insouciante des réalisations pratiques, la piété de Luther prendra plus tard une teinte plus sombre et plus douloureuse ; désillusionné, le réformateur en viendra à souhaiter la mort, la fin du monde et la parousie prochaine ; mais dans les deux cas le quiétisme subsistera, qui pousse à se désintéresser du monde, à le dominer *intérieurement* par la foi.

Et pourtant ce même Luther qui semble se désintéresser des conséquences pratiques de la piété n'en revient pas moins très souvent sur la nécessité d'accomplir des bonnes œuvres ; et il affirme l'identité de la vie religieuse et de la vie morale. Toutes deux en effet ont leur point de départ dans la foi. Celle-ci, par le fait même qu'elle appréhende la grâce divine, devient une impulsion à vouloir le bien. Pour expliquer cette mise en mouvement provoqué par la foi, Luther fait appel au sentiment de reconnaissance que nous témoignons au Dieu qui nous a pardonné ; dans notre désir de lui plaire, et uniquement dans ce dessein religieux, nous aiderons notre prochain, nous chercherons Dieu en nous consacrant au service des hommes ; notre action morale ne sera qu'une manière de célébrer la gloire de Dieu. Ainsi, comme dans le calvinisme, les œuvres sont un critère de la foi, qu'elles augmentent en même temps. Ainsi s'affirment l'identité de l'impulsion religieuse et de l'impulsion morale, et l'unité de la vie intérieure ; ainsi disparaît tout mobile intéressé de nos actes ; ainsi ce qui importe ce n'est pas d'accomplir un certain nombre d'actes bons, mais de rendre bon notre être intime, notre caractère, notre personnalité ; enfin le fidèle accomplit le bien par lui-même, sans y être contraint par les ordonnances d'un code qui, impérativement, ordonne ou dépend certains actes. Le règne de la Loi est passé, « Moïse est mort. »

Digitized by Google

Mais Luther n'a pu rester longtemps fidèle à ce magnifique idéal de liberté morale. Les nécessités l'ont contraint à le limiter, à le retrécir. Ce fut d'abord l'opposition des anabaptistes et des spiritualistes, puis le désir charitable de ne pas heurter les opinions traditionnelles des fidèles encore peu affermis dans la foi nouvelle ; ce fut surtout l'engourdissement religieux de bien des âmes qui ne pouvaient s'élever à la hauteur de Luther et pour lesquelles son antinomisme n'était que prétexte à relâchement ; ce fut enfin la nécessité de composer avec les institutions politiques et sociales de son temps. Alors on vit reparaître l'ascétisme et le règne de la Loi — non le Sermon sur la Montagne, mais le Décalogue — ; alors l'abîme se combla, qui jadis opposait le monde spirituel et le monde temporel ; alors s'affirma la nécessité de l'obéissance absolue envers l'Etat qui doit protéger l'Eglise, veiller, même par l'intolérance à ce que les erreurs n'y soient pas propagées ; alors le monde, jusque là traité avec une indifférence si dédaigneuse, prit une valeur religieuse, devint le lieu sacré où le chrétien *doit* remplir sa vocation, qui prit maintenant une valeur absolue : s'y soustraire serait un crime contre Dieu même. « On vante, dit M. W., cette émancipation de la civilisation due, en partie, à la Réforme ; mais on oublie parfois que cet arrangement de Luther avec le monde fut, en somme, dans le domaine moral, une *infidélité à son principe religieux fondamental*, de même que le dogmatisme croissant fut, dans le domaine religieux, un rétrécissement du vigoureux individualisme de l'époque créatrice ».

Tous ces problèmes, si délicats et toujours actuels, sont ici abordés et discutés de manière très scientifique. Non seulement M. W. a dépouillé tous les textes et tous les travaux qui touchent à son sujet, mais son étude est conçue dans un esprit strictement historique. Elle n'est cependant jamais aride ni lassante, car elle est écrite avec une chaleur intérieure qui, sans jamais prendre le ton d'une apologie, donne une impression de sentiments vécus et contribue encore à faire entrer plus avant dans la compréhension de la piété luthérienne.

A. ALBA.

Digitized by Google

MONDAIN (G). — *Raketaka.* — Tableau de mœurs féminines malgaches, dressé à l'aide de proverbes et de fady. — Un vol. in-8° de XIV + 133 pages (Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, tome LXI). — Editions Ernest Leroux, Paris, 1925.

L'utilisation des proverbes pour la connaissance des mœurs est pratique déjà ancienne. Grimm l'avait fait pour les proverbes juridiques des Germains ; Burckhardt, pour les proverbes des Arabes. Plus récemment, les romanistes ont entrepris de s'en servir pour l'étude de nos institutions chevaleresques et féodales. M. Mondain a su tirer des proverbes malgaches un riche matériel de faits précis, touchant la condition des femmes et la vie domestique. Et, outre les dictons, il a fait état aussi des *fady*, qui sont les interdits ou les « tabous », dont est remplie l'existence malgache, et que M. Van Gennep avait étudiés déjà.

M. Mondain nous offre ainsi un recueil des particularités des usages malgaches regardant les femmes ; ceux notamment qui touchent la naissance, la circoncision, les jeux, et surtout le mariage. Combien la vie malgache est ordonnée et réglée étroitement, c'est ce qui frappe le lecteur. Et surtout, il apparaît que le rang social de la femme n'est pas la pure servitude. Sa condition est ambiguë ; elle est esclave et reine en même temps. On la respecte en quelque sens, et cependant on l'humilie. Elle peut être répudiée sans conditions. Elle est sacrée, et pourtant méprisée. Pourquoi faut-il donc que l'auteur reprenne le vieux poncif de la femme « esclave de l'homme » sous tous les climats ? (p. XII). Les faits mêmes qu'il nous apporte montrent que la réalité n'est point du tout aussi simple.

René MAUNIER.

LEROY (Olivier). — *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive.* — Les théories de K. Buecher et l'ethnologie moderne. — Un vol. in-8° de X + 136 pages. — Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1925 (14 illustrations hors-texte).

Voici un livre qui vient après son heure. Car il est dirigé contre des thèses qui n'ont plus guère de défenseurs ; et il prétend forcer

Digitized by Google

des portes déjà ouvertes. Il entreprend de démontrer l'inanité des vues de Karl Bücher touchant la vie économique des peuples dits « primitifs ». Mais c'est, par-dessus cet auteur, à tout l'évolutionnisme sociologique, et en particulier à la sociologie française, que M. Leroy adresse les critiques les plus sévères. Il veut, dit-il lui-même, « réfuter ». La théologie ethnologique du P. Schmidt lui agrée mieux. Français et Allemands se sont trompés ; la vérité est à chercher aux environs de Vienne.

Oserai-je faire part à M. Leroy de ce que j'écrivais, dès *1910*, dans la *Revue d'Economie politique*, en faisant le compte-rendu du livre de M. Somlò sur *L'échange dans la société primitive* — non cité par M. Leroy, ainsi d'ailleurs que beaucoup d'autres — ?

« On sait comment Karl Bücher, s'étant mis à l'étude de l'ethno-
« logie économique, en avait tiré une conception de « l'état écono-
« mique primitif » tout à fait analogue à la vieille théorie de l'état
« de nature par un trait essentiel : l'indépendance et l'isolement de
« l'individu qui, d'après Bücher, caractérisaient ce système écono-
« mique, appelé par lui « stade de la recherche individuelle de la
« nourriture » ; au-dessus venaient, comme on sait, le stade de
« l'économie domestique, puis celui de l'économie urbaine, enfin
« celui de l'économie nationale. Cette conception de la vie économi-
« que primitive, hâtivement construite avec des documents peu
« nombreux, assez souvent mal choisis, et la plupart de source
« allemande, ne pouvait qu'inspirer la plus grande défiance à tout
« sociologue compétent ; car elle est absolument contraire à tout ce
« que nous savons de la nature des sociétés primitives, caractérisée
« au contraire par la dépendance la plus étroite de l'individu vis-à-vis
« du groupe. La critique en était donc nécessaire.

« Dans un des précédents mémoires de l'Institut Solvay, M. Wodon
« fit de cette thèse une critique *négative*, souvent excellente, quel-
« quefois injuste. La critique *positive*, c'est-à-dire résultant d'une
« élaboration nouvelle et positive des faits restait à faire. Nous
« l'avons tentée dans notre essai sur la division du travail, et M. Somlò
« aboutit aux mêmes conclusions. Il montre, dès les sociétés les
« plus rudimentaires, un système d'échanges très développé, résul-
« tant d'*obligations* morales et religieuses ; comme nous l'avions fait,
« il rattache au totémisme, qui est la religion la plus primitive que
« nous connaissons, les formes d'échange et de division du travail

Digitized by Google

« entre clans, ou *échange intratribal*, auquel l'*échange intertribal*, « loin d'être primitif, ne fait que succéder. Comme nous aussi, « M. Somló fait voir dans cette division du travail entre clans l'ori- « gine des castes et des métiers. Il a décrit avec beaucoup de détail « et de précision les formes diverses de l'échange chez les peuples « les plus primitifs de nous connus (Australiens, Tasmaniens, Boto- « kudos, habitants de la Terre de Feu, etc.) ; et il a su mettre en « lumière l'extrême richesse des formes de l'échange dans ces « sociétés. »

Et tout cela, encore, était trop simple. Wheeler, a mieux montré l'ampleur des relations intertribales chez les peuples australiens. Et nul aujourd'hui ne saurait contester que l'évolutionnisme de Spencer et de Bücher était construction *a priori*. Mais c'est là pure *critique négative*. Une critique positive vaudrait mieux, qui saurait mettre à la place de ces hypothèses d'autres interprétations des faits, où il serait tenu compte de la variété et de la multiplicité des actions et institutions. Nous sommes quelques-uns à l'avoir essayé tant bien que mal, par description et par comparaison. M. Leroy ne le veut pas savoir. Il prétend qu'on se borne pour longtemps à la description pure ; il serait vain pour lui de vouloir rapprocher et expliquer. Point de science des sociétés ; mais une sorte de livre d'images. Les arguments invoqués par l'auteur vaudraient d'ailleurs contre toute science, et toute hypothèse, même provisoire. S'il n'y a pas *une évolution* — nul aujourd'hui ne le croit plus, — n'y a-t-il point peut-être *des évolutions*, ou, pour n'irriter point M. Leroy, *des transformations*, et des parallélismes de transformations ? Le nier, comme il fait, c'est tirer un trait, délibérément, sur une masse énorme de constatations.

Son érudition, d'ailleurs, est courte. L'immense littérature sur l'économie des peuples « primitifs » ne lui est connue qu'à travers l'étude historique, très sommaire et très lacunaire, du P. Koppers. Et la valeur de sa critique en est atteinte : elle prend pour objet un état, dès longtemps dépassé, des interprétations de la sociologie comparée.

René Maunier.

Digitized by Google

Nótices Bibliographiques

Qu'est-ce que la mystique ? (Maurice Blondel, *Le problème de la mystique ;* xxx. *Mysticisme païen et mysticisme chrétien ;* V. Delbos, *Le mysticisme allemand ;* J. Wehrlé, *La vie et la doctrine de S. Jean de la Croix ;* J. Paliard, *L'orientation religieuse de Maine de Biran et le problème de la passivité mystique*). Paris, Bloud et Gay, 1925, in-8°, 198 p. ; prix : 10 francs.

La première étude est intéressante, quoique confuse ; la seconde assez claire et trop sommaire. La contribution posthume de Delbos est une belle esquisse. La dissertation de M. Wehrlé a perdu tout intérêt depuis la publication des thèses de M. Jean Baruzi (dont il a été rendu compte dans la *Revue* (tome XCI, p. 247-250). L'article de M. Paliard est assez exact, peu original, verbeux. — A propos de ce sujet, signalons le n° de mai-juin 1925 du *Bulletin de la Société française de philosophie*, compte-rendu d'une séance où l'on a longuement discuté le *S. Jean de la Croix* de M. Baruzi et « le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique ». Les interlocuteurs furent MM. J. Baruzi, H. Delacroix, R. Lenoir, E. Le Roy, et le R. P. Laberthonnière. M. M. Blondel, qui n'avait pu assister à la réunion, a envoyé une longue lettre donnée en appendice.

A. Houtin.

Maria Zappala. — *Il Romanzo di Paolo e Tecla.* Milan, « Bottega di poesia », 1924, in-12, 77 pages ; prix : 6 lires. — Charmante plaquette qui donne la traduction des Actes de Paul et de Thècle. Une introduction, une bibliographie, des notes dénuées de tout pédantisme permettent de comprendre parfaitement le récit et d'en pousser, si l'on veut, plus loin l'étude scientifique. D'après l'auteur, ces Actes auraient été composés, vers 160-170, par un prêtre d'Antioche de Pisidie, désireux de prêcher l'ascétisme et la virginité.

A. H.

Digitized by Google

J. Armitage Robinson. — *Two Glastonbury Legends : King Arthur and S. Joseph of Arimathea.* Cambridge, University Press, 1926. Un volume in-8° de xi-68 pages avec dix planches.

M. J. A. R. recherche sur quel fondement historique repose la tradition qui rattache les légendes de Joseph d'Arimathée et du roi Arthur aux origines de l'abbaye de Glastonbury. Ce livre apporte donc une précieuse contribution à la critique du texte de Guillaume de Malmesbury qui est capital pour l'établissement de cette tradition. Remarquons dans les éléments de ce problème folklorique combien se dissocie spontanément la légende de Joseph d'Arimathée (issue de l'*Evangile de Nicodème*) de celle du S. Graal, d'origine encore si obscure et qui n'affecte en rien les légendes traditionnelles glastoniennes.

P. A.

Dr Joseph Schnitzer, professor an der Universität München. — *Peter Delfin, General des Camaldulenserordens, 1444-1525. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform, Alexanders VI und Savonarolas,* mit 5 Abbildungen und einem Anhange ungedruckter Quellen (München, Ernst Reinhardt, 1925, gd. in-8°, viii-459 pages).

Ce livre imposant fait le pendant et le complément du magnifique ouvrage publié par le même auteur, en 1924, sur Savonarole (Cf. *Revue* tome XCI, p. 258). Delfino lutta pendant huit ans avec le dominicain de Florence pour la réforme de l'Eglise, mais il resta fidèle à Alexandre VI qu'il vénérait comme un saint et le Seigneur Christ. L'auteur montre ce que fut la sainteté d'Alexandre et établit (une fois de plus) contre les apologistes ultramontains, qu'il mourut du poison qu'il avait fait préparer, avec son fils, pour un cardinal. L'auteur cite de curieux textes contemporains, celui-ci, par exemple, du dominicain Lucas Bettini : « Pontifex, quia senex erat, non potuit evadere, sed in medio duarum meretricum, quarum mamillas manibus complexerat, ita ut pro dolore clamarent, velut rana mortuus est. Haec retulit Dominus Antonius de Vetralla, qui tunc Romae legatus suae patriae erat. »

A. Houtin.

I. de Récalde. — *Benoit XIV. Bulles « Immensa pastorum » et « Ex quo singulari » contre la Compagnie de Jésus pour l'affranchissement des Indiens du Paraguay et la condamnation des Rites chinois.* Texte latin et traduction française, publiés avec une introduction et des notes. Paris, Librairie moderne, 1925, in-16, 128 pages ; prix : 4 fr. — Les deux documents pontificaux sont édités avec le soin habituel à M. de Récalde.

A. H

Digitized by Google

Prof. Dr Gottfried Buschbell, direktor der Stadtbibliothek in Krefeld. — *Selbstbezeugungen des Kardinals Bellarmin. Beiträge zur Bellarminforschung* Krumbach, Franz Aker, 1924, XVI-114. — La Revue a signalé en son temps (1923, tome 87, p. 161) le petit livre de M. de Récalde, *La cause du vénérable Bellarmin*, ouvrage de solide vulgarisation ; le livre du Dr Buschbell traite le même sujet avec un splendide luxe d'érudition.

A. H.

Paul Bonenfant, archiviste des Hospices, professeur à l'école normale de Bruxelles. — *La suppression de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas autrichiens (1773)*. Bruxelles, Hayez, 1925, in-8°, 262 p. [Extrait des *Mémoires* publiés par l'Académie royale de Belgique (Classe des lettres, etc.). Deuxième série, t. XIX]. — Excellent travail qui a été très justement couronné par l'Académie royale. En voici les divisions : L'origine de la suppression. Les Jésuites aux Pays-Bas avant la suppression. Les mesures de suppression. L'attitude des Jésuites. Leur sort. Les collèges anglais. Les biens jésuitiques. La suppression et l'enseignement. La fin de l'ancien régime. Le rétablissement.

A. H.

Albert Cherel. — *Un aventurier religieux au* XVIIIe *siècle. André-Michel Ramsay*. Paris, Perrin, 1926, un volume in-12 de XI-209 pages.

M. A. Ch. qui, nous l'espérons, mènera à bien une « histoire de l'idée de tolérance » dont la préface de ce volume expose en détail le très remarquable propos, a rencontré, au cours de ses recherches sur l'influence de Fénelon au cours du XVIIIe siècle, Ramsay, qui a aidé plus que nul autre à répandre — au risque même d'en dénaturer quelque peu le sens original — la notion de tolérance civile et religieuse qu'il attribuait à Fénelon.

Ramsay, « personnage énigmatique, médiocre au fond, mais actif et décidé propagandiste à prétentions de penseur », « est un témoin des inquiétudes philosophiques de son temps ; sa vie intérieure est jalonnée par des conversions successives qui peut-être ne furent pas toutes désintéressées. Né anglican en Ecosse, vers 1686, il étudie avec passion les sciences, il devient rationaliste, indifférent, latitudinaire, « tolérant » ; en Hollande, où peut-être le conduit une mission diplomatique subalterne, il devient mystique auprès de Poiret... Le Pur Amour selon Poiret lui fait désirer le Pur Amour selon Fénelon et selon Mme Guyon ; à Cambrai il se fait catholique ; à Blois il est, plusieurs années durant, secrétaire de la Prophétesse

Digitized by Google

du « Petit-Maître ». Après la mort de Fénelon, il se constitue le défenseur de sa mémoire ; il écrit sa vie, il publie ses inédits, il discourt de *Télémaque* et du poème épique. A l'Entresol, il discute de politique et de théologie : tous les dogmes chrétiens, affirme-t-il, se retrouvent dans les religions païennes ; et il prétend démontrer cette idée par un roman, les *Voyages de Cyrus*, et par un nouveau *Discours* placé en tête du *Télémaque*. Enfin il est Grand Orateur, ou chancelier, de la Franc-Maçonnerie : il manœuvre auprès du cardinal de Fleury pour faire admettre du pouvoir cette institution qui doit régénérer la France, dit-il, et faire de Paris la capitale du genre humain. C'est dans son *Discours sur la réception d'un grand-maître* (1738), que sont réunies les intentions et les doctrines auxquelles il avait abouti ou qui, auparavant moins nettes, avaient formé le fonds permanent de sa pensée. Là on retrouve, mais cette fois laïcisé, émancipé de toute religion précise, le « désintéressement » mystique, l'« amour de l'ordre » de Poiret, Fénelon, Malebranche ; on retrouve la foi rationaliste aux Sciences et au Progrès ; on retrouve surtout la Tolérance, selon laquelle les dogmes sont partout les mêmes » (pp. IX-XI). Ramsay adapte le personnage de Fénelon aux goûts, aux tendances encore diffuses dans le siècle, et qui allaient bientôt dominer ; il « systématisait et raidissait les idées et les sentiments de son héros », montrait en lui un penseur, un philosophe persécuté, « mais c'est sans doute grâce à cette déformation souvent sensible dans l'image de Fénelon et de la pensée fénelonienne que cette pensée conserva une ferveur prolongée sur le second versant du XVIIIe siècle. M. A. Ch. a montré combien cette tolérance « religieuse », soit deiste, soit mystique, soit même chrétienne, était à l'opposite de la tolérance négative professée par Voltaire et comment s'explique l'aversion que l'auteur du *Dictionnaire philosophique* manifeste à l'égard des tenants du tolérantisme fénelonien.

P. A.

A. Houtin. — *Un prêtre symboliste. Marcel Hébert (1851-1916)*. — Paris, F. Rieder et Cie, 1925, un volume in-12 de 359 pages, avec un portrait.

Ce livre est émouvant, de la puissance d'émotion spéciale à toute biographie émanée d'un groupe qui porte témoignage : « Nous l'avons connu, nous l'avons aimé » et qui n'ajoute pas : « Nous croyons en lui ». Beaucoup de virile admiration, d'affectueuse piété pour la mémoire du disparu ; mais sans trace d'adhésion passive à sa doctrine — bien au contraire. M. Houtin écrit, avec la sobriété vraiment classique qui lui est propre, la biographie du haut et pur Marcel Hébert, prêtre un peu romantique, écrivain et penseur quasi

Digitized by Google

fénelonien : « nous mystiques... » disait-il un jour (p. 225). Puis tour-à-tour ses anciens élèves, ses plus fidèles amis viennent ajouter, préciser quelque trait de cette belle histoire d'une grande âme ; pas un cependant qui ne fasse quelque réserve touchant ce « symbolisme » où Marcel Hébert crut trouver un dérivatif à ses penchants vers l'agnosticisme fatal. M. Sartiaux montre délicatement la foi chrétienne de Hébert se réduisant « à quelques éléments essentiels, dont il n'a cessé de remanier l'expression pour répondre aux objections, pour retenir une réalité qui s'échappait sans cesse et qu'il noyait dans le sentiment, quand la raison se montrait décidément rebelle à en garantir l'existence » (p. 299). M. Martin du Gard, qui trace un noble portrait de Marcel Hébert, éducateur de jeunes hommes enthousiastes, est tenté de voir en lui un frère spirituel de l'*Esclave enchaîné* de Michel Ange, « impuissant à rompre ses liens, le visage dressé vers le ciel, le corps tordu dans son vain effort vers l'affranchissement total » (p. 268).

A ce livre d'hommage, où circule comme une « sève de vérité », les amis de Marcel Hébert ne voudront-ils pas donner un complément logique en rééditant ces admirables *Souvenirs d'Assise* qui marquent une date dans l'histoire de la pensée religieuse à la fin du XIXe siècle ? La publication des seuls fragments subsistants du dialogue inédit : *En allant aux Carceri* (v. p. 117, note 1) augmenterait encore l'intérêt de cette réédition.

P. A.

Raoul Patry. — *La Religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 1926, 1 vol. in-8° de 246 p. Prix : 20 fr.

Dans ce volume, M. Raoul Patry donne un résumé des observations qu'il a recueillies au cours d'un séjour de deux ans qu'il a fait en Allemagne dans des conditions qui l'ont mis à même de suivre de près les manifestations de la vie religieuse. Le tableau qu'il trace est intentionnellement très objectif. C'est là à la fois son point faible et son point fort. M. Patry nous présente une riche collection de faits et à ce titre, son volume est un document de première importance. Mais il se défend d'expliquer et d'interpréter ces faits. Il renonce, en particulier, à rechercher dans quelle mesure les manifestations de la vie religieuse allemande — surtout dans le domaine du protestantisme — sont la conséquence de la plus récente évolution de la pensée théologique. Plus d'un lecteur regrettera de ne pas trouver dans un ouvrage intitulé : *La religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui*, un chapitre consacré à la théologie allemande dans ces dix ou quinze dernières années. M. Patry a été trop modeste en n'entreprenant pas d'écrire ce chapitre. Il est sans doute difficile de caractériser un mouvement assez complexe et dont les lignes

Digitized by Google

directrices ne pourront être dégagées avec certitude que lorsqu'on disposera d'un recul suffisant. Certains faits caractéristiques pouvaient néanmoins être signalés dès maintenant. Notons en quelques uns, presque au hasard. C'est, par exemple, le succès remporté par la théorie exposée par M. Otto dans son livre « *Das Heilige* » ; ce sont les importants travaux de M. Heiler qui marquent une curieuse tentative d'opérer une sorte de synthèse entre le protestantisme et le catholicisme ; c'est le renouveau des développements liturgiques dans le culte protestant ; c'est la phase nouvelle dans laquelle est entrée, avec la *formgeschichtliche Schule*, la critique évangélique et la tendance à attribuer à l'âme collective un rôle prépondérant dans la genèse du christianisme ce qui prépare, indirectement au moins, une interprétation nouvelle de la notion d'Eglise ; c'est encore le renouveau d'intérêt qui, depuis le grand livre de Harnack, s'attache à la personne et à l'œuvre de Marcion. En lisant le livre de M. Patry on rencontre maintes fois des faits qui ne sont évidemment que le contre-coup des mouvements d'idées auxquels nous venons de faire allusion.

Après avoir caractérisé la situation créée aux Eglises par le régime de séparation institué par la constitution de Weimar, M. Patry consacre cinq chapitres au protestantisme, deux chapitres au catholicisme. Il traite ensuite des relations entre les deux confessions et des Eglises et de la politique. Un chapitre est consacré au christianisme païen. Trois chapitres sur le conflit scolaire, sur la question juive et sur le mouvement de la jeunesse terminent le volume.

Maurice Goguel.

Nathan Söderblom. — Manuel d'Histoire des Religions, Paris, E. Leroux, 1925.

M. Nathan Söderblom, archevêque d'Upsal et professeur à l'Université de cette ville, vient de publier une édition nouvelle du Manuel de Tiele, et M. Corswant, professeur à l'Université de Neuchâtel, en a fait paraître une traduction française.

L'œuvre de M. Söderblom est excellente ; c'est le meilleur traité général sur l'ensemble des religions qui ait jusqu'à présent vu le jour. Assurément, la méthode des éditeurs du grand traité de Chantepie de la Saussaye, qui, pour chaque religion déterminée, fait appel à un spécialiste éminent, présente elle aussi un grand intérêt ; mais il me paraît largement compensé par l'unité, introduite dans l'ouvrage de M. Söderblom par le fait qu'il en a rédigé lui-même tous les chapitres ; il met en évidence les liens unissant entre elles les diverses religions, et la valeur relative de chacune apparaît davantage, chacune ayant dans l'ensemble l'importance qui lui revient. Le seul regret que je doive exprimer, c'est que M. Söderblom a

Digitized by Google

arrêté son exposé au seuil du christianisme ; il montre les rapports de cette religion avec celles qui l'ont précédée ; mais pas plus que Chantepie, il n'en retrace l'évolution, de sorte que l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach reste, à cet égard, le seul ouvrage d'ensemble exposant les grandes lignes de tous les cultes, sans exception.

Le livre de M. Söderblom nous montre une information remarquablement étendue sur les religions les plus diverses. Il nous donne, notamment, un aperçu des plus suggestifs sur les religions primitives ; M. Söderblom y expose le problème du mana, et fait de ce mana, aujourd'hui observée chez tous les primitifs, le centre de la vie religieuse chez les non-civilisés, le point de départ de l'évolution qui conduisit plus tard à l'adoration de dieux personnels.

Successivement, M. Söderblom expose ensuite les religions des Egyptiens, des Sémites — avec le jahvisme et l'islam — la religion des Hittites, celles des Hindous — auxquelles des développements particulièrement détaillés sont consacrés — des Iraniens, des Grecs, des Romains, des Celtes, des Germains et des Slaves, enfin des peuples d'Extrême-Orient et des populations de l'Amérique précolombienne.

Il m'est impossible d'indiquer ici la multitude des problèmes exposés ; qu'il me suffise de signaler que M. Söderblom connaît les travaux les plus récents, et que pourtant il évite le danger, redoutable dans un traité général dont doivent se servir les non-spécialistes, de se rallier à des théories trop neuves, trop personnelles ou trop hardies.

Enfin, signalons l'importante et riche bibliographie qui accompagne tous les chapitres de cet ouvrage.

Elle contribue à faire du traité de M. Söderblom un véritable modèle du genre, dont l'emploi peut être conseillé à tous ceux qui désirent être objectivement et rapidement renseignés sur l'état actuel des problèmes les plus divers de l'histoire religieuse.

R. KREGLINGER.

R. E. HUME. — *The World's Living Religions.* New York. Ch. Scribners sons. 1926 (2e éd.). Un vol. in-12 de x-312 p.

M. R. E. Hume a voulu écrire un manuel qui fut « pratique », entendons par là que son livre veut donner en formules nettes, soigneusement numérotées et accompagnées de quelques statistiques et du strict indispensable en bibliographie, « a real understanding of the essential differences between the extant religions of the world and an adequate knowledge of their origins, literature, history and values ». C'est là un vaste et périlleux dessein : disons qu'il a été entrepris avec une entière bonne foi, une information très étendue

Digitized by Google

— et quelques *a priori* dogmatiques qui se manifestent surtout dans les paragraphes où, en conclusion à chaque article de son inventaire des religions et de leur apport humain, l'auteur étudie les *éléments de force* et les *éléments de faiblesse* que décède chaque système religieux. Dans son ensemble, ce petit *vade mecum*, en dépit de ses simplifications à outrance, de ses raccourcis un peu bien arbitraires, de son ton de palmarès des religions, est fort original et peut rendre d'incontestables services aux étudiants.

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

Jubilé Alfred Loisy et Congrès d'Histoire du Christianisme. — Nous tenons à informer sans retard nos lecteurs d'une manifestation à laquelle s'attache le plus haut intérêt dans l'ordre de la science et de la pensée contemporaines. Notre Revue la salue de tous ses vœux. Un groupe d'amis et de disciples a décidé, en l'honneur des soixante-dix ans de M. Alfred Loisy et de sa quarante-cinquième année de labeur scientifique et d'enseignement, qu'un « jubilé Alfred Loisy », sous forme de congrès d'histoire du christianisme, aurait lieu à Paris, au Collège de France, du 19 au 22 avril 1927 (semaine de Pâques). Un comité s'est formé, à leur appel, et des savants éminents de France et de l'étranger ont tenu, en acceptant aussitôt d'en faire partie, à témoigner de toute la valeur que prend à leurs yeux cet hommage au maître de l'exégèse contemporaine. Ce premier groupe comprend MM. Benj. W. Bacon, G. A. van den Bergh van Eysinga, Ernesto Buonaiuti, Maurice Croiset, Fr. Cumont, Eug. de Faye, Sir J. G. Frazer, Ch. Guignebert, A. Von Harnack, L. P. Jacks, R. Kreglinger, Raff. Pettazzoni, Salomon Reinach, N. Soederblom. Le secrétaire du Comité d'organisation est M. P. L. Couchoud.

Des thèmes généraux sont dès à présent proposés aux travaux de ce congrès par les organisateurs : I. Le point de départ du christianisme. L'évolution du christianisme au cours des premiers siècles. — II. La chrétienté du moyen âge. Le pouvoir politique de la papauté. Formation et décadence de la scolastique. — III. La réforme protestante. La réaction catholique. L'origine des Etats modernes et la séparation des Eglises et des Etats.

Pour prendre part à cette fête jubilaire et à ce congrès, on devra adresser son adhésion à Mlle M. Brunot, secrétaire-trésorière du congrès, 41, rue Gay-Lussac, Paris Ve (compte postal : Paris, no 522-74). La participation aux frais du congrès est fixée à 20 francs.

Digitized by Google

Publications récentes.

C'est pour nos études un réconfort et un exemple que le renouveau de *l'Année sociologique* dont une nouvelle série s'est ouverte voici quelques mois. Le premier fascicule du tome I (1923-1924) (Paris, Alcan, 1925, 192 p. in-8°) renferme deux mémoires originaux; les fasc. suivants conformément au plan des *Années* d'avant-guerre, comprendront de nombreuses analyses d'ouvrages de sociologie générale, religieuse, juridique, morale, criminelle, économique, de morphologie sociale, de linguistique, d'esthétique, de technologie.

Les deux mémoires sont l'œuvre de notre collaborateur M. Marcel Mauss, cheville ouvrière, animateur de cette *Année* qui montre qu'en dépit des deuils les plus cruels à la science et à l'amitié, le groupe de l'école sociologique se maintient cohérent et actif, se recomplète, s'enrichit d'énergies et de tempéraments jeunes et divers. Aux maîtres disparus, et en premier à la grande mémoire d'Emile Durkheim, Marcel Mauss a consacré un bel et émouvant hommage liminaire ; il passe en revue aussi les disciples excellents, qui déjà avaient pour la plupart fait œuvre de maîtrise, comme notre cher et toujours regretté Robert Hertz — et termine sur des paroles de foi dans une science, dans une œuvre que l'épreuve de la guerre n'a certes pas éteinte : « Notre groupe ressemble à ces petits bois de la région dévastée où, pendant quelques années, quelques vieux arbres, criblés d'éclats, tentent encore de reverdir. Mais si seulement le taillis peut pousser à leur ombre, le bois se reconstitue ». Qui songe à douter des réserves de vitalité d'une école qui a donné à la science française — nous le disons en toute objectivité — quelques-unes de ses impulsions les plus originales et les plus vigoureuses ?

M. Mauss publie, dans ce même fascicule, un très important mémoire intitulé *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (pp. 30-186). Ce travail fait partie de la série de recherches qu'a instituées depuis longtemps M. Mauss sur les formes archaïques du contrat. Son enquête sur les principes de l'échange les poursuit jusqu'en leurs conséquences dans des types juridiques que l'on tient à tort pour créés par les sociétés modernes : « Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés. » (p. 160).

— Notre collaborateur M. Richard Kreglinger vient de donner (Bruxelles, M. Lamertin, et Paris, E. Nourry), une nouvelle édition de son excellent ouvrage sur *la Religion d'Israël* paru en 1922 à Bruxelles (il forme le tome III de ses *Etudes sur l'origine et le développement de la vie religieuse*) et qui est actuellement épuisé. Cette deuxième

Digitized by Google

édition est revue et augmentée — revue et mise au point dans sa précieuse bibliographie, augmentée de nombreuses notes et additions de texte et notamment d'un chapitre sur les espérances messianiques d'Israël (pp. 331-359) où est très complètement et très clairement exposée l'évolution qui va d'Amos à l'Apocalypse de Baruch. L'excellent instrument de travail et la très sûre synthèse que nous fournit M. Kreglinger s'en trouvent ainsi améliorés encore. Signalons en outre des modifications assez sensibles dans l'exposé des faits et l'enchaînement des conclusions au cours des divisions 1 et 2 du ch. I, IIe partie : *L'unification politique et religieuse*, p. 176 et suiv.

— La *Vereinigung für Schriften über jüdische Religion* de Berlin vient de donner (C. A. Schwetschke et fils, Berlin, 1926, un vol. in-8° de 105 p.) un abrégé du grand ouvrage publié par un groupe de rabbins et d'hébraïsants allemands sous la direction du Dr Simon Bernfeld : *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*. Ce résumé, concis et clair, reproduit naturellement les divisions de l'ouvrage lui-même : I. *Les fondements de l'ethnique juive* (par MM. Baeck, Elbogen, Loewenthal, Bernfeld et Hochfeld) ; II. *Les devoirs moraux de l'individu* (par MM. Baeck, Bernfeld, Elbogen, Holzman, Hochfeld, Loewenthal) ; III. *Les devoirs moraux de la communauté* (par MM. Baeck, Bernfeld, Samuel, Holzman, Lœwenthal ; IV. *La doctrine sur Dieu* (par MM. Baeck, Wiener, Holzman, Elbogen, Loewenthal, Bernfeld). Il va sans dire que toute préoccupation apologétique n'est pas absente de ce manuel ; mais elle ne déforme pas les faits ni ne sollicite les textes, et cet exposé loyal peut être utilisé, ne fût-ce qu'à titre documentaire sur des positions religieuses résolument actuelles.

— M. Guillaume Desouches — ou son éditeur — a bien voulu nous adresser *Le Spectre, synthèse sociale de l'Univers*, œuvre que M. Henri de Noussanne qui la préfaça, dit contenir « une méthode inédite d'instruction universelle ». Ce n'est pas, nous semble-t-il, manquer d'égard à l'énorme labeur et à l'érudition avérée de M. Desouches que de dire franchement qu'ils n'ont pas ou fort peu de points de contact avec les disciplines auxquelles se consacre notre Revue. Tout au plus M. Desouches est-il amené, dans son quatrième traité (*Theodicée*) à passer en revue quelques phénomènes religieux pris dans différents peuples et temps, et à conclure un peu hâtivement qu'il n'existe qu'un culte : le culte de la Puissance (laquelle puissance réside dans l'« unité évolutionniste ») et qu'une religion : la religion de l'humaine nature » (t. IV. p. 501) — ce qui nous paraît expliquer trop ou trop peu.

Digitized by Google

— En tête du très remarquable *Bulletin d'Histoire des Religions* qu'il a donné dans les *Recherches de science religieuse* en décembre 1925, M. Pinard de la Boullaye analyse et commente un ouvrage de M. J. Wach, privat-docent à l'Université de Leipzig : *Religionswissenschaft ; Prolegomena zu ihrer wissenschafts-theoretischen Grundlegung* (Leipzig, Hinrichs, 1924, gr. in-8°). Dans les cinq chapitres de son livre, M. Wach montre comment la Science des religions s'est peu à peu émancipée de tutelles gênantes et illégitimes, il précise son objet, il explique sa division en deux disciplines subalternes et discute diverses questions de méthode. Dans un appendice, il s'applique à réagir contre l'importance excessive donnée aux études psychologiques et cherche à établir que les responsables de cet excès sont le subjectivisme et l'individualisme favorisés par la Réforme.

M. Pinard soumet à une critique pénétrante la plupart des idées énoncées par M. W. dans un livre où les thèses originales paraissent être nombreuses, et notamment l'« anatomie » qu'applique l'auteur à la complexe discipline qu'est la *Religionswissenschaft* : il la subdivise en *Religionsgeschichte* et en *systematische Religionswissenschaft*. La première de ces disciplines s'applique à « découvrir la marche suivie (*das Werden*) par des religions particulières et à comprendre leur évolution comme le développement du principe qu'elles portent en elles » — tandis que la *systematische Religionswissenschaft* « étudie les formations similaires et les processus typiques » pour découvrir des principes d'explication empirique. Cette science se subdiviserait elle-même en *systématique matérielle*, visant l'explication de cas particuliers ou d'un ensemble de cas semblables, et en *systématique formelle*. Nous ne pouvons ici examiner avec l'étendue qu'elle mériterait la discussion serrée et fort judicieuse à laquelle M. P. de la Boullaye soumet ces divisions et subdivisions quelque peu arbitraires. Il leur préfère l'une ou l'autre des deux nomenclatures déjà en usage : hiérographie, hiérologie, hiérosophie — histoire des religions, science des religions, philosophie de la religion.

— Le *Journal de psychologie normale et pathologique* a publié un numéro (15 janvier-15 mars 1926) d'un intérêt exceptionnel, puisqu'il renferme une sorte de compendium des découvertes de la psychologie moderne dans le domaine esthétique. Il va sans dire que l'évolution historique de chacun des arts a sa place dans cette magistrale revue de faits et d'idées, et c'est ainsi que notre collaborateur M. Ad. Lods a été invité à traiter des *idées des anciens Israélites sur la musique*. Il l'a fait avec la compétence parfaite et la clarté qui lui sont habituelles. Chez les Israélites comme chez les non-civilisés le chant et le jeu des instruments produisaient une exaltation pouvant aller jusqu'au délire extatique. Des nombreux tex-

Digitized by Google

tes bibliques réunis par M. Lods il ressort que pour eux la musique était en relations très étroites avec le monde des esprits.

Tantôt les Israélites attribuaient à la musique « le pouvoir d'agir par contrainte sur les puissances surnaturelles, sur les esprits et sur les choses, ce qui est la définition même de la vertu magique : la musique peut faire venir les esprits ou les effaroucher, provoquer le tonnerre, renverser les murailles » ; tantôt l'ancien Israël attribuait à la musique « une action puissante assurément sur le monde invisible, mais moins impérative, une action *par persuasion* ; conception plus respectueuse, plus religieuse et sans doute moins antique des effets de la musique ». M. Ad. Lods signale une des plus frappantes conséquences de cette croyance primitive : « La musique peut agir sur Dieu lui-même. Une loi du code sacerdotal prescrit la fabrication de deux trompettes d'argent, qui devront être sonnées exclusivement par les prêtres. Elle indique dans quelles circonstances et comment ceux-ci devront en faire usage. Et voici ce qu'elle ajoute sur l'effet de ces sonneries de trompette : « Quand vous entrerez en guerre, dans votre pays, avec l'oppresseur qui vous opprimera, vous sonnerez des trompettes (le verbe employé indique une sonnerie bruyante et prolongée) et *vous vous rappellerez* [ainsi] *au souvenir de Yahvé*... et vous serez délivrés de vos ennemis. Dans vos jours de joie, à vos fêtes, au début de chaque mois, vous ferez entendre un appel de trompettes au moment de vos holocaustes et de vos sacrifices de paix ; *et cela vous servira de mémorial devant votre Dieu* (*Nombres* 10, 9-10). » Le sens du passage n'est pas douteux et, au surplus, M. Lods montre que l'usage se perpétua pendant toute la période du second Temple, en même temps que l'explication très franche qu'en avait donnée le Code sacerdotal. « La loi rituelle avait ici, comme en mainte autre occasion, sanctionné une vieille croyance populaire en même temps que le geste traditionnel par lequel elle s'exprimait » (p. 254-255).

— En suite à son beau livre sur *Les plus vieux chants de la Bible*, notre collaborateur M. A. Causse a publié dans le n° de janvier-février 1926 de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* de Strasbourg (pp. 1-37) un important article sur *l'ancienne poésie cultuelle d'Israël et les origines du Psautier*. Une note finale exprime bien les positions prises par M. Causse dans la controverse (p. 37. n. 2) sur l'origine et le caractère des Psaumes (cf. art. de M. Ad. Lods dans R. H. R. t. XCI pp. 15-34) : « Tout en faisant dans le Psautier la part la plus large à la poésie cultuelle et liturgique, nous croyons devoir maintenir à l'encontre de Mowinckel l'existence de psaumes d'origine piétiste et de destination d'abord privée. Sans parler comme Gunkel des analogies tirées de l'histoire de la formation des recueils de cantiques des églises protestantes, et en nous

Digitized by Google

en tenant aux seules circonstances de l'histoire du judaïsme, il est manifeste que le jour où Israël a commencé à devenir une diaspora, le culte du Temple — malgré le rôle de Jérusalem comme capitale spirituelle et ville de pèlerinage — perdait nécessairement son importance essentielle dans la piété juive. Qu'une vie religieuse plus ou moins indépendante se soit dès lors développée dans des conventicules, les maisons de prière, que l'on appellera plus tard les synagogues, cela peut ne pas être dès l'abord attesté explicitement dans nos textes, cela ne doit pas moins en être tenu pour très vraisemblable.

D'autre part, il est également admissible que des morceaux lyriques composés dans les milieux de la diaspora ont pu être portés à Jérusalem et y recevoir droit de cité parmi les chants du Temple : V. notre étude sur les *origines de la diaspora et la formation du judaïsme*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, nov.-déc. 1924. »

— M. W. Deonna a écrit pour la *Revue des Etudes grecques* (janvier-mars 1925) une étude sur *Orphée et l'oracle de la tête coupée* — motif dont, en France, la littérature la plus actuelle vient de faire un usage au moins inattendu et que le savant archéologue genevois soumet à une pénétrante analyse historique et psychologique.

« ...Il s'agit, dit M. Deonna, d'une donnée instinctive qui a trouvé sa place dans le mythe grec. Siège de la vie, de l'âme, la tête résume la personne : elle en est le symbole. Elle suffit à l'être, et des démons peuvent n'avoir pas de corps, être réduit à une tête, tout comme les anges de l'iconographie chrétienne. Privé de sa tête, le corps n'est rien, et l'âme doit errer sous terre en gémissant ; de là la grande peine de la décapitation connue dès l'époque préhistorique.

L'efficacité des têtes, leur rôle comme talismans, sont des faits bien connus, universels, antiques et modernes. Elles sont dispensatrices de biens, elles enrichissent, elles font, comme on le disait de celle des Templiers, fleurir les arbres et germer les moissons, elles donnent la victoire, pétrifient l'ennemi, rendent invisible etc... Par le fait qu'elle est détachée du corps et que la mort a accompli son œuvre, la tête humaine est en étroite relation avec le monde souterrain infernal. Ce n'est pas sans raison que, dans maint rite funèbre, l'urne sépulcrale a la forme d'une tête, et qu'en latin le mot *testa*, d'où vient le français *tête* qui a fini par supplanter *caput*, chef, signifie urne sépulcrale. Aussi, dans la nécromancie emploie-t-on fréquemment les ossements ou la tête du défunt qui décrit son séjour infernal, prophétise l'avenir ». M. Deonna a réuni de cette dernière croyance tout un faisceau d'exemples qui expliquent le rôle oraculaire des têtes coupées, d'Orphée aux temps modernes.

Digitized by Google

— Sur les nombreux tombeaux gallo-romains des IIe et IIIe siècles de notre ère découverts à Luxeuil sont représentés des personnages tenant, dans la grande majorité des cas, de la main gauche un flacon ou un coffret, et dans la droite repliée sur poitrine, un verre ou une coupe. M. Barbedette dans un article récent de la *Revue archéologique*, tir. à part, 1926 étudie la signification symbolique de ces objets. On a vu dans ces coupes et même dans les coffrets, le symbole du repas eucharistique. Mais M. Barbedette fait très justement observer que Luxeuil n'est nulle part mentionnée comme déjà convertie au christianisme dès le IIe siècle — et que d'autre part cette profusion de flacons et de verres dans les représentations des tombeaux gallo-romains en question s'explique le plus naturellement du monde par la présence de sources thermales consacrées à deux divinités locales Lusoius et Bricea. A Plombières, des stèles funéraires présentent des personnages tenant en main des objets semblables.

— Il existe une différence indéniable entre l'inspiration des poètes profanes et l'inspiration proprement mystique, spécialement dans les littératures sémitiques. Dans une communication présentée au quatrième congrès de la *Oostersch. Genootschap* à Leyde (5 et 6 janvier 1925), M. Louis Massignon a mis en pleine lumière cette différence entre *introspection* et *retrospection*. L'excellent islamisant auquel le Collège de France vient de donner une de ses chaires magistrales a mené cette délicate analyse sur des documents choisis dans Ibn Dawoud et El Halladj. Mais l'on sait que M. Massignon est en outre en possession d'une rare compétence sur l'histoire générale des plus délicats phénomènes de la spiritualité, et ses observations sont valables pour tous les cantons de la mystique.

Voici sa conclusion : « Nous pouvons dire que les poètes profanes traduisent en termes discursifs des émotions sensibles, suivant en cela le procès normal de la formation des concepts ; tandis que les mystiques sont tenus, suivant leurs propres déclarations, d'expérimenter et d'apprécier en termes discursifs une commotion de source supra-sensible, une touche divine et cette intuition directe qu'ils ont alors ressentie. Les mystiques ont donc tendance à nous livrer tel quel, plaqué et brut, le complexe émotionnel qu'ils ont subi ; quittes à tâcher, après coup, de nous en expliquer le symbolisme. Pour le moment, ils essaient uniquement de rester transparents au pur jaillissement de l'émotion. Les poètes profanes, au contraire, tendent à composer une idole factice en surestimant certaines données partielles de leur expérience mentale qu'ils assemblent dans un même cadre artificiel pour dresser devant nous une allégorie de leur invention. »

Digitized by Google

— Dans la *Revue de synthèse historique*, nos 118-120, tome XL, pp. 85-103, M. A. Renaudet montre de quel intérêt sont les récents travaux de M. Asin Palacios (*La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, cf. R. H. R. t. LXXXI, pp. 333-360) et de M. G. Soulier (*Les influences orientales dans la peinture toscane*) qui l'un et l'autre fournissent des preuves si décisives de l'apport de l'Orient dans les formes adoptées par la pensée et par l'art de la première Renaissance italienne. « Il semble, conclut M. Renaudet, que désormais le développement de l'intelligence italienne, entre le XIIIe siècle et le XVIe, s'éclaire d'une lumière nouvelle. Si l'on doit admettre que la poésie de Dante fut inspirée par la légende et la mystique musulmanes, que les premières écoles de peinture toscane furent tout orientales, et que les peintres ne rejetèrent pas avant le XVIe siècle les formules importées d'Asie, il nous faut reviser les notions courantes sur l'histoire de la première Renaissance. D'une part, les plus anciennes et les plus puissantes créations de l'art et de la poésie apparaissent marquées d'une empreinte où il faut reconnaître l'Orient et l'Islam ; d'autre part le classicisme humaniste, qui naît avec Pétrarque, se manifeste comme un effort pour libérer l'esprit italien de la maîtrise des Arabes au moins autant que de la maîtrise des gothiques et des scolastiques. Sans doute, on n'ignorait pas que la résurrection de la pensée et des lettres antiques en Italie ne s'était accomplie qu'au prix d'une lutte acharnée contre l'averroïsme ; lutte où Pétrarque intervint avec véhémence, que poursuivirent, au XVe siècle, les platoniciens de Florence comme les aristotéliciens érudits de Venise, et qui, d'ailleurs, n'était pas terminée au XVIe siècle, puisque l'averroïsme allait reconquérir, à l'école de Padoue, une autorité rajeunie. Mais on ne soupçonnait pas que l'Orient avait été, à Florence, créateur de poésie non moins que de science et de doctrine, et que le classicisme humaniste dut mener également le combat contre cette poésie. Là se trouvent sans doute les causes secrètes et profondes, et à coup sûr les plus avouables, de l'antipathie mal dissimulée de Pétrarque pour l'œuvre de Dante. Il entendait fonder un savoir et un art littéraire complètement libérés des gothiques, libérés des orientaux, et dont l'antiquité fût la seule institutrice. L'humanisme italien, pendant un siècle et demi, s'efforça de réaliser ce programme et, tant bien que mal, y réussit » (p. 102-103).

— Une précieuse tradition de travail critique avait été, il y a quelque vingt-cinq ans, établie dans le domaine des études d'histoire moderne par l'excellente *Revue d'Histoire moderne et contemporaine* créée par MM. P. Caron et G. Brière et à qui la guerre fut fatale. Groupant un personnel savant plus large, mais où se retrouvent les meilleurs d'entre les ouvriers de la première heure, la *Revue d'Histoire Moderne* (1er no février-mars 1926. Rieder édit.) reprend

Digitized by Google

le travail où l'a laissé sa devancière, et nous constatons avec plaisir, mais sans surprise, qu'une place plus que décente y sera faite aux études d'histoire religieuse. Dès ce premier nº, le distingué professeur de l'Université de Strasbourg, M. L. Febvre inaugure une série de « mises au point » qui seront une des plus intéressantes caractéristiques de cette Revue, en examinant le *progrès récent des études sur Luther* (pp. 24-41). M. F. trace avec une pénétrante précision un dessin de la courbe suivie par les *Lutherforschungen* depuis leur réveil vers 1900 à la suite des découvertes de Ficker, et surtout de l'éclat causé par l'apparition du *Luther und Luthertum*, de Denifle. « Œuvre brutale, tendue, directe d'un ennemi passionné de Luther et de la Réforme qui, se donnant pour tel, menait contre le Réformateur une attaque sans merci. » Négligeant non sans raison, « l'œuvre des traducteurs, adaptateurs et liquidateurs de Denifle », M. F. applique son analyse aux « études où se marque la vive, la profonde réaction des luthériens à l'offensive brusquée de 1904 ». Ce sont d'abord les réponses en reflexe de Harnack ou de Seeberg, d'autres encore, illustres ou obscurs, qui entrent de la polémique puis, plus en dehors de l'émotion immédiate de la bataille, les solides contre-attaques de A. Jundt, O. Ritschl, F. Wernle, théologiens — puis des historiens proprement dits, H. Boehmer, O. Scheel, le grand travail d'ensemble de Troeltsh sur la Réforme allemande, enfin les deux livres tout récents et à tous égards considérables de deux maîtres de l'école renaissante de Strasbourg MM. R. Will et H. Strohl. Ce labeur si varié et si dense donne-t-il toute satisfaction aux desiderata de l'histoire objective du luthéranisme? M. Febvre estime qu'on a bien travaillé, « mais qu'il reste du travail encore »: « que nous pénétrions plus avant que nos prédécesseurs dans les profondeurs intimes de l'âme religieuse de Luther, je le crois. Mais qu'on nous ait montré, dans une œuvre maîtresse qui résumerait tout l'ensemble formidable des recherches auxquelles la question luthérienne a donné lieu depuis 1900, quels furent les véritables, les vivants rapports de ce Luther intime avec le Luther public qui, poussé sur le devant de la scène de 1517 à 1520 par un enchaînement prodigieux d'événements, se trouva devenir le protagoniste de vingt drames différents se jouant sur la même scène ; qu'on nous ait montré aussi, précisément, quels furent les rapports de ces deux Luthers avec le Luther que les contemporains perçurent et interprétèrent et que ses disciples traduisirent en le trahissant : cela, non. Pas encore. Et ce sont là, cependant, les problèmes historiques qu'il se faudrait poser. (p. 47) ».

— Notre collaborateur M. Arnold Van Gennep donne, dans la *Revue de l'Institut de Sociologie* (t. 1, nº 1, Juillet 1925 ; tir. à part, 33 p. et une carte) un intéressant chapitre nouveau de ses recherches

Digitized by Google

folkloriques sur les coutumes populaires de Savoie, celui-ci consacré au *Cycle de mai.*

Le Cycle de mai se présente en Savoie sous des formes qui font que ce pays se singularise parmi ceux de l'Europe continentale. « Un premier fait d'ordre négatif, est l'absence des *mayanches, fiancées ou reines de mai,* connues dans la région de Genève, la Bourgogne, le Pays de Vaud, le Dauphiné, mais dont aucun document ne permet de supposer l'existence au moins moderne dans nos régions. Peut-être la coutume a-t-elle existé et a-t-elle été éliminée par les évêques et les curés ; encore en resterait-il quelque chose, ne serait-ce que des interdictions inscrites dans les *Constitutions synodales.* » — « Le deuxième fait remarquable est que dans une région relativement bien délimitée de la Savoie se rencontre la coutume, plus ou moins christianisée, de planter des baguettes de noisetier dans les champs aux Rogations.... Cette coutume est parfois située au 3 mai dans les pays qui entourent la Savoie. Le problème se complique de la répartition géographique de cette coutume dans les deux départements : la zone où elle est nettement niée encercle la zone où elle est affirmée et décrite.... ». M. A. Van Gennep estime qu'en l'état actuel de la science il est impossible d'attribuer une origine certaine à cette singularité savoyarde : « L'élément géographique, le facteur politique et le facteur ecclésiastique étant éliminés, je ne vois plus qu'un argument ethnique : la coutume de la baguette des Rogations aurait appartenu à une tribu qui aurait colonisé la région où cette coutume se constate. Quelle pouvait être cette tribu ? Etait-elle burgonde, ou bien une section des Allobroges ? Autant de questions pour le moment insolubles ». Mais, ainsi que le constate M. V. G., on peut légitimement considérer comme un progrès très appréciable d'avoir, au moyen de la méthode cartographique, déterminé cette aire de répartition. Cette méthode, on le sait, M. Van Gennep en a été le plus ardent propagateur : la carte jointe à cet article met sous les yeux du lecteur, avec une clarté convaincante, les zones de répartition des rites.

— A propos des chants funéraires de la Pologne, M. le Dr Bugiel consacre, dans les *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* une importante étude aux « chants de lamentation » dans la littérature populaire ». Il distingue trois types de chants funéraires : le plus récent est le chant funéraire de l'Eglise. Son caractère dogmatique et mi-littéraire le rend le moins intéressant. Il ne manque cependant pas d'éléments folkloriques. Il est d'origine souvent anonyme et doit donc être considéré comme relevant des recherches ethnographiques. Le second type peut être, selon M. Bugiel, appelé chant des « destinées de l'âme ». Il traite du sort de l'âme depuis le moment où elle a quitté le corps. C'est un type d'origine purement

Digitized by Google

populaire, mais souvent empreint d'idées appartenant aux religions supérieures. Il se rencontre dans peu de pays : dans l'Inde antique, chez les Dayaks du Bornéo, en Irlande et dans quelques peuples européens. Le groupe polonais est à cet égard l'un des plus importants bien que représenté par un très petit nombre de textes. Le troisième type, le plus ancien et le plus répandu, c'est le chant qui déplore, celui qui peut être désigné sous le nom corse de *vocero*, ce nom, grâce à *Colomba*, étant généralement connu. Le chanteur populaire s'y lamente sur la mort d'un membre de sa famille ou de sa tribu. M. Bugiel applique une analyse minutieuse aux plus typiques de ces chants, il en fait ressortir les éléments psychologiques, sociologiques, de croyances, les données impulsives auxquelles se superposent et souvent se substituent des éléments littéraires et un choix esthétique plus ou moins conscient.

P. A.

L'Imprimeur Gérant :

JULIEN GAMON.

Digitized by Google

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

Digitized by Google

Digitized by Google

LE NOM DES PHÉNICIENS [1]

Pour expliquer le nom des Phéniciens, les linguistes semblent revenir à une provenance et, même, à une étymologie grecque (2) : à côté du nom de peuple, les Hellènes employaient le mot *phoinix*, φοῖνιξ, pour désigner un arbre, le palmier-dattier, mais aussi la couleur rouge et l'oiseau rouge ; de multiples épithètes tirées de la même racine, *phoinikous*, *phoinèeis*, *phoinikeios*, etc., servaient aussi pour la couleur.

On a soutenu parfois que la Phénicie était la « terre du palmier ». Ni les pentes du Liban, ni les jardins du littoral syrien n'ont une terre et un climat favorables à cet arbre. Au cours de l'histoire, la Phénicie a toujours été le pays des arbres résineux, pins, sapins et cèdres ; mais il faut descendre soit vers le Sud, dans les gorges torrides du Sinaï, soit vers l'Est, dans le « gouffre » du Jourdain pour trouver le dattier en pleine beauté et en plein rendement.

Anciens et Modernes ont célébré à l'envi cette palmeraie sinaïtique de Tôr, que les Hellènes appelaient *Phoinikous* ou *Phoinikon*, — τόπος παραθαλάττιος τιμώμενος ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων διαφερόντως

(1) M. Victor Bérard prépare une nouvelle édition, complètement refondue, de son ouvrage *Les Phéniciens et l'Odyssée* : du second volume qui paraîtra dans quelques mois, il a bien voulu extraire les pages qui suivent.

(2) Sur les mots Ἀρέθουσα, Φοῖνιξ et Εὐρώπη, cf. W. Aly *Glotta* 1914 p. 57-75. Je ne ferai que résumer certaines discussions ou théories des Modernes : on en trouvera le détail dans Movers *Phoenizier* II p. 1-3, R. Pietschmann *Geschichte der Karthager* p. 14 et Gutschmid *Kleine Schriften* IV p. 499.

Digitized by Google

διὰ τὴν εὐχρηστίαν τὴν ἐξ αὐτοῦ. . ἔχει δὲ πλῆθος τούτου τοῦ φυτοῦ (Diod. Sic. III 42) ; l'Ecriture (*Exode* XV 27) en vante les douze sources les septante [jardins] de palmiers.

En Judée, — *Judaea inclyta est magis palmis* (Pline *Hist. nat.* XIII 6), — la palmeraie de Jéricho attire tous les éloges et toutes les convoitises, — *nobilitas in Judaea, nec in tota, sed Hiericunte maxime* (Id. *ibid.* XIII 9) : — Jéricho, qui, dans l'Ecriture, est la Ville des Palmiers, est aussi, chez les auteurs grecs, le Jardin des Palmes, Φοινικών, μεμιγμένην ἔχων καὶ ἄλλην ὕλην ἥμερον καὶ εὔκαρπον, πλεονάζων δὲ τῷ φοίνικι (Strab. XVI 2 41 ; cf. Diod. Sic. XIX 98), et l'on sait la renommée que, dans la poésie latine, les palmes d'Idumée valurent à ce pays d'entre-trois-mers (Mer Morte, Mer Rouge et Mer Méditerranée), que l'Ecriture appelle *eres edom*, la « Terre Rouge » ; nous disons, à la suite des Grecs et des Romains, « Arabie Pétrée », l'Arabie de Pétra, à cause de la richesse quasi fabuleuse que valut à « La Roche », capitale de ce pays (*Sela*, disaient les Sémites ; *Petra*, avaient traduit les Grecs et les Romains), le transit des aromates, drogues, gemmes et autres produits précieux de l'Arabie Heureuse.

Si la Phénicie n'est pas la Terre du Palmier, les Phéniciens, importateurs du palmier dans les terres grecques, auraient-ils reçu de leurs clients le surnom de cet arbre ? et ce surnom serait-il devenu leur appellation la plus fréquente ? Je crains que cette hypothèse ne ressemble fort à l'explication que l'on imaginerait de *Valence* par *orange* (puisque l'on crie dans nos rues « la belle valence ») ou de *Cérasonte* par *cerise* ou de *Gand* par *gant*. Le grenadier et la grenade, que les Hellènes appelaient *rhoia*, ῥοιά, portaient aussi en dorien le nom de *sidé*, σίδη. Certains voudraient faire de la *Sidé* laconienne et même de la *Sidon* phénicienne la « Ville du Grenadier », alors que les Hellènes eux-mêmes savaient que, dans toutes les langues sémitiques, *sid* ou *sida* signifie la *pêcherie*.

Il est plus vraisemblable que le palmier fut pour les Hellènes l'arbre phénicien : nous le voyons figurer sur les monnaies carthaginoises de Sicile, comme sur les monnaies grecques de Syrie.

Digitized by Google

Mais si le palmier est l'arbre phénicien et si la Phénicie historique n'est pas la terre du palmier, il faudrait, avec Hérodote, chercher l'habitat primitif des Phéniciens en quelque terre de palmeraie.

On peut dire que l'opinion commune des géographes, historiens et archéologues d'aujourd'hui est en faveur de l'explication *phoinix = rouge*. A la suite de A. Fick et A. Evans (1), nombre de nos contemporains admettent que les « blonds » Achéens, descendus des plaines de l'Europe centrale ou des plateaux de l'Asie Mineure vers les côtes et dans les îles de l'Archipel, donnèrent ce nom de *Rouges* aux peuplades égéennes, dont « la peau était fortement hâlée par le soleil et les brises de cette mer »... Il semble que l'inverse serait plus vraisemblable : hâlées, brunies, noircies par la vie maritime, les populations insulaires auraient dû nommer *rouges* ou *roux* ces gens du Nord à la vive carnation, à la chevelure ardente ; le blond Achille avait pour fils le rouge Pyrrhos aux poils « feu ».

Un point, du moins, n'est pas douteux : dans leur langue courante ou littéraire et dans leur onomastique, les Hellènes ont employé le mot *phoinix* ou ses équivalents comme synonymes de *erythros*, ἐρυθρός, pour désigner plus spécialement le rouge foncé, tirant sur le noir ou sur le sombre violet, le rouge-sang ; *phoinos*, φοινός, qui signifie *meurtre*, désigne aussi, — et dans les poèmes homériques déjà, — cette couleur (2), cf. *Iliad.* XVI 159, XII 202 et 220, et *Odyss.* XVIII 97 :

.....πᾶσιν δὲ παρήιον αἵματι φοινόν...
φοινήεντα δράκοντα φέρων.....
.....αὐτίκα δ' ἦλθεν ἀνὰ στόμα φοίνιον αἷμα...

(1) A. Fick *Griech. Ortsn.* p. 123 ; A. Evans *The Palace* I p. 9.

(2) Cf. les emplois analogues du mot *sang*, αἷμα, et de ses composés : αἷμα *sang, meurtre, liquide rouge, vin* (Septante *Genèse* XLIX 11 ἐν αἵματι σταφυλῆς) ; αἱμάσσω = φοινίσσω, αἱματίς *vêtement de pourpre*, αἱματίτης *hématite* (pierre rouge), αἱματώδης *rouge-sang*, Αἱμονία *Hémonie* (nom de pays), etc. La Thessalie était primitivement l'Hémonie ou Pyrrhie, la *Terre Rouge-Sang* ou *Rouge-Feu* : Πυρραία πρότερον ἐκαλεῖτο ἀπὸ Πύρρας τῆς Δευκαλίωνος γυνατ-

Digitized by Google

L'augmentatif *daphoinos*, δα-φοινός, cf. *Iliad.* II 308, X 23, vient à l'appui (cf. les homériques ζαής, ζάθεος, ζατρεφής, etc.) :

ἔνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα· δράκων ἐπὶ νῶτα δαφοινός...
.....δαφοινὸν ἔέσσατο δέρμα λέοντος...

De *aethos* αἰθός, « couleur de feu, rouge-brûlé », les Hellènes ont tiré leur *aethix*, αἴθιξ, et de la même racine que *rhad-amnos*, ῥάδαμνος, leur *rhadix*, ῥάδιξ, et de la même racine que *skandalon*, σκάνδαλον, leur *skandix* ou *skandyx*, σκάνδιξ ou σκάνδυξ. Les synonymes *phoinos*, *phoinios* et *phoinicos* nous rendraient compte du double nom que les Italiotes donnaient aux Phéniciens de Carthage : *Poeni* et *Punici* ; c'est par les Hellènes de Sicile ou de Grande Grèce que ce double nom serait venu à la connaissance des Latins.

Mais pourquoi les Phéniciens auraient-ils été aux yeux des Hellènes les *Rouges* ? couleur de leurs rivages ou de leur sol, nuance de leurs visages ou de leur peau, teinture de leurs fards ou tatouages, de leurs vêtements ou marchandises ? gens de la Terre Rouge ? Peaux Rouges ? Têtes Rouges ? Teinturiers de Pourpre ?

Parmi les Modernes, chacune de ces explications a trouvé les défenseurs les plus érudits : il faudrait un volume à qui voudrait faire le simple exposé de leurs arguments respectifs et de leurs critiques réciproques. Pour choisir entre leurs hypothèses ou, peut-être, pour les concilier, je recourrais volontiers à un doublet gréco-sémitique : le mot grec *les Rouges*, φοίνικες, serait, je crois, la traduction d'un nom que les Hébreux donnaient à un peuple de leurs voisins et dont la Bible et les documents égyptiens nous fournissent l'original.

Le mot grec *phoinos* ou *phoinix* aurait, en effet, pour équivalent précis, dans toutes les langues sémitiques, l'épithète *edom* qui désigne la couleur rouge-sang. Nous avons rencontré déjà la « Terre Rouge » des Hébreux, *eres edom* : les textes égyptiens transcrivent en *adouma* et les textes cunéiformes en *oudoumou*.

κός, Αἱμονία δὲ ἀπὸ Αἵμονος, Θετταλία δὲ ἀπὸ Θετταλοῦ τοῦ Αἵμονος (Strabon IX 5 23), et ce rouge Αἵμων était le fils du Vert Χλωρός.

Digitized by Google

Dans l'Ecriture (II *Rois* III 20-23), l'inondation qui vient d'Edom apparaît sous le soleil levant comme une nappe de sang : « C'est du sang », disent les gens de Moab, καὶ ἰδοὺ ὕδατα ἤρχοντο ἐξ ὁδοῦ Ἐδὼμ... καὶ εἶδε Μωὰβ ἐξεναντίας τὰ ὕδατα πυρρὰ ὡς αἷμα καὶ εἶπον· Αἷμα τοῦτο τῆς ῥομφαίας, traduisent les Septante ; le texte hébraïque dit *edom* pour le pays et *adoumim* pour les eaux. De même, dans Isaïe (LXIII 1-6) : « Quel est celui qui vient d'Edom, dans la pourpre des vêtements de Basra ?... Pourquoi ce rouge sur tes vêtements », διατί σου ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια, traduisent les Septante pour rendre le mot *adom* : « Comme sous les pieds dans le pressoir ? » ajoute le Prophète. — « C'est que j'ai foulé ce peuple dans ma colère et couvert la terre de son sang », répond l'Eternel.

Assyriens et Arabes usent de la même racine *a.d.m* et de ses dérivés pour désigner la couleur et les objets rouges. Nombre de sémitisants parmi les Modernes admettent que le mot qui désigne le sang dans toutes les langues sémitiques, *dam*, est une abréviation de cette racine *a.d.m*, qui, dans la Bible, a donné les noms pour les différentes teintes ou nuances de rouge, *adamdam*, *meoddam*, *admoni*, etc.

Je sais combien il est dangereux à un simple géographe de se risquer en un domaine où s'affrontent déjà les prétentions des archéologues et des théologiens (1) : fondées sur l'infaillibilité de la foi ou sur la certitude du document matériel, comment l'archéologie et la théologie pourraient-elles admettre ou seulement considérer de pauvres arguments topologiques et toponymiques, qui, d'ailleurs, ne sont point à la mode et qui n'ont de valeur que pour les serfs intellectuels de la glèbe, les esprits rivés aux formes et aux noms du terrain ? Je m'excuse d'avance de mon audace : si j'ose formuler ici une hypothèse que je garde

(1) H. Vincent, *Revue biblique* 1923 p. 630-631 : « Il y a trop d'exemples d'une méthode topologique et toponymique excellemment féconde pour qu'il soit question d'en méconnaître la portée. Mais les plus heureux exemples, *les Phéniciens et l'Odyssée* de M. V. Bérard en particulier, font précisément toucher du doigt la délicatesse de cet instrument scientifique ».

Digitized by Google

pour moi depuis quelque vingt ans, c'est qu'elle me semble aujourd'hui confirmée tant par les découvertes égyptiennes et syriennes que par les études géographiques et ethnographiques, historiques et critiques des spécialistes. Deux articles de M. Isidore Lévy ont été mon point de départ : *Lotan-Lotanou* (Sphinx 1904 p. 76-86) et *Les Horites, Edom et Jacob* (Rev. des Et. juives 1906, I, p. 32). Sans parler de l'*Histoire ancienne* de G. Maspero ni des articles ou livres des W. M. Mueller, A. Moret, R. Dussaud, P. Haupt, A. J. Evans, W. Flinders-Petrie, etc., etc., trois ouvrages m'ont fourni les matériaux tout préparés, *Geographische und ethnographische Studien* de J. Doeller (avec la bibliographie si complète du début), *Die Israeliten und ihre Nachbarstaemme* de Ed. Meyer et, surtout, *La Presqu'ile du Sinaï* de R. Weill. Je ne ferai que copier, traduire ou résumer des pages entières des uns et des autres. J'aurais voulu que, dans l'exposé qui va suivre, ne figurât pas un mot de moi, — sauf des interrogations.

⁂

Deux textes antiques seulement nous parlent de l'origine des Phéniciens. Ni dans les documents ni dans les traditions hiéroglyphiques ou cunéiformes, nous n'avons jusqu'ici le moindre indice. Parmi les Grecs, le seul Hérodote nous dit que les Rouges étaient primitivement fixés sur les rivages de cette Mer Extérieure que l'on appelle Mer Erythrée, ἀπὸ τῆς Ἐρυθρῆς καλεομένης θαλάσσης, ἀπικομένους ἐπὶ τήνδε τὴν θάλασσαν (I 1 cf. IV 37). Parmi les Latins, le seul Justin copie quelque autre source qui connaissait entre les deux mers une étape de ces Phéniciens, aux bords d'une nappe d'eau, « le Marais d'Assyrie ou de Syrie », — les manuscrits ont, dit-on, la variante : *Assyrium* ou *Syrium Stagnum* (1).

(1) Justin XVIII 3 2 : Tyriorum gens condita a Phoenicibus fuit qui, terrae motu vexati, relicto patriae solo, Assyrium stagnum primo, mox mari proximum littus incoluerunt, condita ibi urbe, quam a piscium ubertate Sidona appellaverunt ; nam piscem Phoenices *sidon* appellant.

Digitized by Google

Les Hellènes classiques donnèrent le nom d'*Erythrée*, « Mer Rouge », à la grande mer du Sud que nous appelons Océan Indien : après les explorations et les conquêtes des successeurs d'Alexandre (1), ils fréquentèrent les deux vestibules de cette Mer Extérieure, notre Golfe Persique et notre Mer Rouge. Mais c'est alors seulement qu'ils connurent l'existence de cette double entrée : Hérodote ne fait jamais mention du Golfe Persique ; trois fois, c'est de notre Mer Rouge seulement dont il parle, quand il nomme la Mer Erythrée (2) ; il faut arriver à Diodore de Sicile et à Strabon pour avoir, d'après Néarque et Androsthène, une description de cette Mer Persique, où les amiraux d'Antiochus Epiphane retrouvèrent « les deux îles de Tyr et d'Arad, dont les temples sont semblables à ceux de Phénicie et dont les habitants revendiquent les Phéniciens comme des colons de leur sang (3) ».

Au temps de Strabon, certains admettaient donc que les îles du Golfe Persique étaient la patrie des Rouges et que les Phéniciens étaient venus de cette Mer Erythrée. A première rencontre, l'identité des noms Tyr et Arad peut sembler un argument. Mais nous connaissons tels ports de Soloi, de Minoa et de Rhodos, qui passaient jadis et qui passent encore pour des colonies de Solon, de Minos ou de Rhodes.

Le nom de Tyr, Τύρος ou Σύρος est un mot commun à toutes les langues sémitiques, *sour* ou *tour* : il signifie *La Roche* ; nous l'avons trouvé dans notre Syros homérique. Les *Instructions nautiques* (nº 762, p. 435) décrivent un port arabe du Golfe qui s'appelle Sour, mais qui n'a rien de commun avec la Tyros insulaire de Strabon ; néanmoins, la description pourrait s'appliquer, mot par mot, à l'un des ports phéniciens de notre Mer Intérieure :

(1) Plin. XIV 80 2.

(2) Cf. Berger dans Pauly-Wissowa *s. v. Erythra Thalassa* p. 595 : « von einem Persischen Meerbusen, den alle Herodotkarten faelschlich andeuten, verraet der Halikarnassier keine Spur ».

(3) Strab. XVI 3 4 : νῆσοι Τύρος καὶ Ἄραδος εἰσίν, ἱερὰ ἔχουσαι τοῖς φοινικικοῖς ὅμοια· καί φασί γε οἱ ἐν αὐταῖς οἰκοῦντες τὰς ὁμωνύμους τῶν Φοινίκων νήσους καὶ πόλεις ἀποίκους ἑαυτῶν.

Digitized by Google

Sour, à 15 milles dans l'O. de Ras-al-Hadd, est une grande ville ou, plutôt, on comprend sous le nom général de Sour deux villes, situées sur un *khor* où mouillent les bateaux du pays ; deux forts entourés de cases se voient à l'ouest du *khor*. Le nombre total des habitants peut être de 10.000. La ville de la rive Est, appelée Heidjad, est la plus grande des deux ; elle est habitée par des membres de la tribu des Beni-Bou-Ali ; l'autre, appelée Umm Kareinatein, est habitée par les Beni-Djeneba ; ces deux villes sont souvent en querelles....

Du large, on voit une très faible partie de la ville de Sour, et l'on aperçoit tout d'abord les deux forts qui sont sur les hauteurs... Le mouillage n'est qu'une rade foraine, et l'on doit être prêt à y recevoir de brusques changements de vent du Sud au Nord. On peut se procurer à Sour des bestiaux et des légumes ; mais il est très douteux qu'on puisse y faire de l'eau.

Il se fait un grand commerce entre Sour et l'Inde, Zanzibar et le Golfe Persique, au moyen des boutres, des nombreux bateaux de pêche, qui fréquentent toute la côte de l'Arabie, et des embarcations de pêche, qui appartiennent à la ville. On y fabrique une étoffe grossière, de plusieurs couleurs, qui sert à faire des turbans.

Cette *Roche*, cette Tyr du Golfe, pourrait donc être aussi une *Pêcherie*, une Sidon sémitique, car les *Instructions nautiques* (n° 851 p. 251) ajoutent :

La mer est très poissonneuse le long de cette côte ; le poisson qu'on y pêche est d'excellente qualité. Il constitue la principale nourriture des habitants du littoral et on peut, en général, s'en procurer à très bon marché ; on en exporte également une grande quantité, une fois salé. On fait en grand l'élevage des chameaux, ainsi que des moutons et des chèvres, mais on ne fait pas l'exportation de ces animaux.

Pour les lecteurs d'Homère aux temps alexandrins, — surtout pour les éditeurs « critiques », qui voulaient résoudre toutes les *apories* (difficultés) du texte (1) — il fallait que cette Tyr et cette Sidon du Golfe existassent et fussent les premières patries

(1) Cf. mon *Introduction à l'Odyssée*, t. II, p. 326.

Digitized by Google

des Phéniciens libanais ; sans elles, en effet, le récit de Ménélas à Télémaque et Pisistrate dans le texte actuel de l'*Odyssée* (IV 78-85) devenait incompréhensible :

Ménélas. — Chers enfants, Zeus n'a pas de rival ici-bas ! Quant aux humains, comment savoir s'il en est un qui m'égale en richesses ?... Mais qu'il m'en a coûté de maux et d'aventures, [pour ramener mes vaisseaux pleins, après sept ans ! aventures en Chypre, en Phénicie, dans l'Egyptos et chez les Nègres !] chez les gens d'Ethiopie, d'Arabie, de Sidon, et dans cette Libye où c'est avec leurs cornes que naissent les agneaux.

J'ai démontré dans mon *Introduction à l'Odyssée* (I p. 275-279) que certains vers interpolés se détachent sans peine de ce passage ; ici, comme dans tous les autres vers homériques où il est question de Chypre, nous avons l'adjonction de quelque rhapsode chypriote : Chypre, aux temps homériques, n'était pas dans le domaine des Grecs. L'île (depuis la conquête de Téglat-Phalazar ?) appartenait aux empires asiatiques : de ce côté, les monts Solymes étaient le dernier horizon des Poèmes ; c'est du haut des monts Solymes, de ce seuil de la terre lycienne, Posidon, rentrant de sa visite chez les Nègres, découvre les mers achéennes et le radeau d'Ulysse (V 282-284).

Dans notre *Odyssée*, Chypre n'apparaît qu'en trois passages douteux ; une première fois en VIII 362,

ἡ δ' ἄρα Κύπρον ἶκανε φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη,

en ces *Amours d'Aphrodite et d'Arès*, qui, pour tout lecteur attentif, ne peuvent être qu'une interpolation de date récente : une seconde fois en IV 83 et une triple autre fois en XVII 442, 443 et 448. Or, en IV et en XVII, les quatre mentions de Chypre sont soudées au contexte par l'une de ces répétitions de vers ou de fin de vers que, depuis un siècle, nombre d'homérisants ont signalées comme l'indice d'interpolations ou de retouches.

La triple mention de Chypre en XVII 442, 443 et 448 fait partie d'un passage compris entre les deux vers similaires 409 et 462 :

Digitized by Google

ὡς ἄρ' ἔφη, καὶ θρῆνυν ἑλὼν
ὑπέφηνε τραπέζης . . . 409
. . . . . .
ὡς ἄρ' ἔφη, καὶ θρῆνυν ἑλὼν
βάλε δεξιὸν ὦμον . . . 462

Si l'on saute du premier hémistiche de 409 au second hémistiche de 462, on s'épargne la lecture non seulement d'un puéril bavardage, mais d'un invraisemblable et même incompréhensible galimatias. Le plus grand nombre des critiques modernes, ne voient en ces cinquante-trois vers qu'une grossière interpolation : au vers 409, en effet, le chef des prétendants Antinoos saisit le tabouret qu'il va brandir durant ces cinquante-trois vers et ne lancer qu'au vers 463..., à seule fin de permettre un discours d'Ulysse (415-444) et une réplique d'Antinoos lui-même (446-461).

Dans son discours, Ulysse répète le récit, qu'il a déjà fait devant Eumée, de ses prétendues expédition et captivité en Egypte : nos vers XVII 419-424 ne sont que la copie de XIX 75-80, et nos vers XVII 427-441, la copie de XIV 258-272. Jusqu'à ce dernier vers XVII 441, la répétition n'a rien de trop invraisemblable ni de trop contraire aux habitudes dites homériques. On connaît le gros de l'histoire : Ulysse le mendiant se dit un pirate crétois qui, à la tête d'une petite escadre, est allé croiser et piller dans les eaux de l'Egyptos ; la chance a tourné contre lui ; il a été attaqué et vaincu par les indigènes ; ses gens faits prisonniers ont été emmenés en servitude, XIV 271-272 = XVII 440-441...

Ici, les deux textes se séparent. Dans les quatre-vingt-sept vers XIV 273-359, Ulysse achève posément le récit de sa captivité en Egypte, de son départ pour la Phénicie, de son embarquement pour la Libye, de son arrivée chez les Thesprotes et de son naufrage enfin à la côte d'Ithaque : tout se suit et se tient en ce récit qui est l'une des merveilles de notre *Odyssée*... En XVII 442, au contraire, l'histoire tourne court : pendant que ses compagnons sont emmenés par les Egyptiens, le Crétois est donné à un roi de Chypre, de la famille des Iasides, Dmétor, qui

Digitized by Google

se trouvait là, en Egypte, — on ne sait comment ! — et c'est de Chypre que le mendiant arrive en Ithaque... Les trois vers XVII 442-444 suffisent à bâcler cette fin :

αὐτὰρ ἔμ' ἐς Κύπρον ξείνῳ δόσαν ἀντιάσαντι,
Δμήτορι Ἰασίδῃ, ὃς Κύπρου ἶφι ἄνασσεν.
ἔνθεν δὴ νῦν δεῦρο τόδ' ἵκω πήματα πάσχων.

C'est pour introduire, en XVII 442 et 443 et en XVII 448, le nom de Chypre et louanger la famille de l'un de ses dynastes que cette maladroite adjonction fut faite au poème original.

De même, dès l'antiquité, les Commentateurs s'arrêtaient devant IV 81-85 :

..... ἦ γὰρ πολλὰ παθὼν καὶ πόλλ' [ἐπαλήθεις
ἠγαγόμην ἐν νηυσὶ καὶ ὀγδοάτῳ ἔτει ἦλθον,
Κύπρον Φοινίκην τε καὶ Αἰγυπτίους] ἐπαλήθεις,
Αἰθιόπας θ' ἱκόμην καὶ Σιδονίους καὶ Ἐρεμβούς
καὶ Λιβύην...

La répétition de ἐπαλήθεις à deux vers d'intervalle paraissait étrange : certains lisaient Αἰγυπτίους ἐπ' ἀλήθεις « chez les véridiques Egyptiens », nous disent Eustathe et les Scholies, εἰς δύο μέρη λόγου διαλύσαντες, et ils pensaient que le Poète voulait faire allusion aux véridiques prophètes d'Egypte, — tel Protée.

Pourquoi, d'autre part, la Phénicie apparaît-elle au vers 83, devant les Sidoniens du vers 84 ? c'est une étrange tautologie que l'on croyait légitimer de deux façons. Le Poète, disaient les uns, a l'habitude de ces répétitions (1). Le Poète, disaient les autres, a voulu désigner deux peuples différents, deux régions séparées, fort éloignées l'une de l'autre : sa Phénicie est le rivage syrien de la nouvelle Tyr et de la nouvelle Sidon ; sa Sidonie était la vieille Tyr et la vieille Sidon, antérieures à l'émigration qui, de la Mer Rouge, amena les Phéniciens dans notre mer. Strabon (I 2 31-33), qu'allègue Eustathe, consacre de longues pages à ces deux explications qu'il copiait sans doute de quelque Commentaire homérique...

(1) Cf. Eustath. et *Schol.*, IV, 80-85.

Digitized by Google

Voilà pourquoi, aux temps alexandrins, on voulut retrouver une Sidonie et une Syrie sur le rivage du Golfe Persique. Strabon, qui nous rapporte cette façon de résoudre la « difficulté » homérique (XVI 4 27), ne semble pas admettre les fictions peu croyables de ceux qui « océanisaient » ainsi les aventures de Ménélas (I 2 35). Il ne nous donne pas la meilleure preuve en faveur de son opinion : l'île du Golfe s'appelait, en vérité, non pas *Tyros*, Τύρος, mais *Tylos*, Τύλος (1). La plupart des Modernes, néanmoins, ont accepté les affirmations des homérisants de l'antiquité ; la plus scolaire, comme la plus scientifique, de nos *Histoires anciennes* (G. Maspero, Paris 6e éd. 1904 p. 195 et 167) les a presque établies à l'état de dogmes, sinon parmi tous nos érudits, du moins dans nos collèges et universités :

Une grande partie des tribus sémitiques... s'était concentrée, dès la plus haute antiquité, sur la rive occidentale et méridionale du Golfe Persique... et dans les îles prochaines, Sour et Arad, Dilmoun ou Tilvoun, qui sont à quelque distance des bouches du Tigre (2) : une tradition antique, recueillie par Bérose, mettait là les débuts de la civilisation chaldéenne... Favorisées par la nature des lieux, (ces tribus) avaient appris l'art de la navigation et s'étaient enrichies par le commerce. Leurs caravanes cheminaient à travers le désert d'Arabie, jusque vers les côtes de la mer Rouge et de là en Afrique : c'est pour cela sans doute que le nom national d'une des tribus

(1) Cf. Plin., XII, 21 et 22 et VI, 32, 6 : oram Epiphani primum exquisitam... Tylos L. M. passuum a littore, plurimis margaritis celeberrima... juxtaque altera minor... XVI, 80, 2 : Alexandri Magni comites prodiderunt in Tylo Rubri maris insula arbores esse ex quibus naves fierent. Cf. Polyb., XIII, 9 : sous Antiochus Épiphane, ἐποίει τὸν πλοῦν ἐπὶ Τύλον τὴς νῆσον. Ptol., VI, 7, 47 et Theophr., *Hist. Plant.*, VII, 7, 7 et V, 47 : ἐν Τύλῳ δὲ τῇ νήσῳ τῇ περὶ Ἀραβίαν εἶναί τι φασι ξύλον ἐξ οὗ τὰ πλοῖα ναυπηγοῦνται.

(2) Fr. Lenormant identifie l'île avec Bender Dilloun ; Delitsch propose une île située près de l'embouchure actuelle du Çhatt-el-Arab et qui aurait été englobée dans les alluvions postérieures ; Oppert, *Le Siège primitif des Assyriens et des Phéniciens* dans *Journal asiatique*, 1880, p. 90-92 et 349-350, lit Tilvoun et reconnaît dans cette île la Tylos de Pline, la Samak Bahrein des cartes modernes. (Note de G. Maspero). — Précisons un peu : Samak Bahrein est à quelque cinq cents kilomètres des bouches actuelles du Chatt-el-Arab, à six ou sept cents kilomètres des vieilles villes chaldéennes.

Digitized by Google

Pouaniti, (d'où le *Poeni*, *Puni* des Latins), fut appliqué par les Egyptiens à l'Arabie et au pays du Somâl... Ils quittèrent leur patrie et se dirigèrent vers l'Occident, entraînant à leur suite les peuples qu'ils rencontrèrent sur la route. Selon une version, ils auraient longé le cours de l'Euphrate, se seraient reposés aux environs de Babylone, au bord du grand lac d'Assyrie, puis se seraient introduits en Syrie par la voie du Nord (1). D'après les historiens arabes, ils traversèrent la gorge de la péninsule arabique, de l'embouchure de l'Euphrate à la vallée du Jourdain (2).

De Chaldée en Syrie, cette marche des Phéniciens serait donc semblable ou parallèle à la marche d'Abraham et des siens vers la Terre Promise : d'où la faveur que cette explication a toujours rencontrée chez les écrivains orthodoxes tant du judaïsme et de la chrétienté que de l'islam. Au cours du XIXe siècle, elle eut un renfort d'appuis dans les découvertes qui, brusquement, nous rendirent l'écriture, la langue, l'histoire et la civilisation chaldéennes : tout vint désormais de Chaldée ; le « panbabylonisme », annexa les trois quarts du Levant à la domination ou à l'influence babyloniennes.

Une connaissance plus exacte des réalités présentes et des lois éternelles qui régissent ce domaine sémitique fit surgir, par réaction, la théorie adverse du « panarabisme (3) » : il était visible ou indiscutable qu'à travers les siècles et jusqu'à l'heure

(1) Justin XVIII, III, 2. Le lac d'Assyrie peut être soit le Bahr-i-Redjef, soit le lac de Bambyce ; l'identification avec le lac de Merom (F. Hitzig, *Urgeschichte der Philistaeer*, p. 181-183), est impossible à soutenir. (Note de G. Maspero). — Justin ne parle ni de l'Euphrate ni de Babylone, et que penser de ces caravanes « persiques » qui traversent l'Arabie, sautent la Mer Rouge et vont donner à la côte somale son nom égyptien, puis à la côte carthaginoine son double nom latin ? Voir néanmoins Ed. Naville, *Rev. arch.*, 1924 et 1926.

(2) C. de Perceval, *Histoire des Arabes*, I, p. 38 ; sur le manque d'authenticité des traditions recueillies par les historiens arabes, cf. Th. Noldecke, *Die Amalekiter*, p. 34. (Note de G. Maspero).

(3) Cf. P. Dhorme, *Revue biblique*, 1925, p. 290 : « Au fond, la thèse de l'Arabie « berceau des Sémites » garde encore toute sa force du point de vue philologique et du point de vue géographique ».

Digitized by Google

présente de la présente journée, la péninsule arabique a toujours été et reste toujours le foyer central d'où s'écoulent vers les quatre coins de l'horizon les transhumances, infiltrations, migrations ou conquêtes de ses tribus nomades (1) ; on affirma donc que l'Arabie était le berceau de toutes les populations sémitiques ou du moins de toutes les invasions qui ont sémitisé des populations indigènes vers le Levant, le Couchant et le Sud, en Asie et en Afrique : Chaldéens, Assyriens, Araméens, Chananéens et Hébreux de l'antiquité seraient des Arabes plus ou moins évolués ou métissés, au même titre que les Irakiens, les Syriens et les Magrebins d'aujourd'hui. Quatre ou cinq vagues successives, de millénaire en millénaire, auraient amené, des déserts de l'Arabie, l'invasion accadienne en Chaldée (V^e^ millénaire avant notre ère ?), l'invasion assyrienne en Mésopotamie (IVe millénaire ?), l'invasion chananéenne en Palestine et l'invasion araméenne en Syrie (IIIe-IIe millénaires ?), — et l'invasion des Béni-Israël serait encore revenue du Sinaï et des rivages arabiques (vers 1200 av. J.-C.), quand l'Egypte expulsa les Pasteurs arabes, qui la possédaient, semble-t-il, au temps de Joseph (2).

Panbabylonisme, panarabisme : on trouverait peut-être une conciliation, en constatant qu'à travers les siècles historiques, le « matériel » humain est le plus souvent venu d'Arabie, mais que la culture est toujours venue d'ailleurs et qu'installés en leurs nouveaux domaines, fixés dans les terres, les maisons ou les royautés qu'ils venaient de conquérir, ces gens du désert ont quitté la tente du nomade pour emprunter leurs arts, leurs sciences et leurs manières de vivre aux civilisations voisines, à l'Egypte, à l'Asie ou à l'Europe : nous voyons de nos yeux comment, en trois époques séparées ou continues, Nabatéens

(1) Voir à ce sujet l'étude décisive de R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*.

(2) Voir là-dessus l'excellent résumé de J. Courtenay-James, *The Language of Palestine* (1920) et, pour les invasions récentes des Anezé et Chammar au pays de Diarbékir, Fr. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer*, II, p. 37-85. Cf. Ed. Meyer, *Die Israeliten*, p. 456.

Digitized by Google

durant l'antiquité classique. Musulmans de l'hégire et Arabes d'aujourd'hui en ont usé et en usent encore.

Mais voici que surgissent de nouveaux prétendants : les découvertes cappadociennes et euphratiques ont brusquement ressuscité cet empire hittite, qui, vers les XVe-XIIIe siècles avant notre ère, étendait son pouvoir, de l'Asie Mineure à l'Egypte et de la Méditerranée à l'Assyrie, sur les Sémites et Sémitisés de l'Aram, comme sur les Chananéens des pays bibliques. Reportant aux plus lointaines origines quelque descente de même direction, les fervents de la nouvelle foi proclament que tout est venu de l'Asie Mineure ou, par elle, des contrées soit asiatiques soit européennes qui furent le premier berceau des races et civilisations aryennes ; entre la culture aryenne et la barbarie sémitique, l'Amorrhéen du Nord mi-sémite, mi-aryen, ou plutôt sémite aux trois quarts aryanisé, aurait été l'intermédiaire : qui veut penser à la dernière mode doit admettre le « panamorrhisme (1) ».

⁂

Si l'on ne considère du problème que la partie qui nous intéresse directement, — les peuples et pays sémitiques ou sémitisés qui bordent la Méditerranée entre l'Egypte et l'Asie Mineure, — il semble qu'aussitôt on puisse éliminer certaines données manifestement fausses.

I. — Panarabisme et panbabylonisme ont une seule et même pierre angulaire : le seul texte d'Hérodote nous induit à affirmer la migration phénicienne des bords de la Mer Erythrée vers les rivages méditerranéens. Or ce texte ne saurait, je crois, s'accorder avec le panbabylonisme : dans la bouche d'Hérodote, « Mer Erythrée (2) » désigne toute la Mer Extérieure du levant et du

(1) Cf. surtout A. T. Clay, *Amurru*, 1905 ; *the Empire of the Amorites*, 1919 ; *the Origin of biblical Traditions*, 1923 et C. Autran, *Tarkondémos*, 1924.

(2) Sur ces noms de Mer Rouge des Modernes et Mer Érythrée ou *Mare Rubrum* des Anciens, cf. les diverses hypothèses émises ou recueillies par

Digitized by Google

midi, qui, par derrière la Libye, va rejoindre la mer Atlantique au delà des Colonnes d'Hercule, ἡ ἔξω Στηλέων Θάλασσα, ἡ Ἀτλαντὶς καλεομένη, καὶ ἡ Ἐρυθρὴ μία ἐοῦσα τυγχάνει (I 202). Hérodote sait que le Tigre et l'Euphrate se jettent dans la Mer Erythrée et qu'il est des îles dans cette mer (III 93, VII 80) ; mais il semble dire que les fleuves vont directement à une mer du large (VI 20) et il décrit la Perse, l'Assyrie et l'Arabie comme une suite continue et rectiligne de rivages, qui, d'Est en Ouest, viennent aboutir au fond du Golfe Arabique : c'est en ce fond de la Mer Erythrée, où Darius voulut amener son canal du Nil (IV 37-39), qu'est le passage le plus court vers notre Mer Intérieure, — à peine mille stades, κατὰ μέν νυν Αἴγυπτον ἡ ἀκτὴ αὕτη στεινή ἐστι· ἀπὸ γὰρ τῆσδε τῆς θαλάσσης ἐς τὴν Ἐρυθρὴν θάλασσαν ὀκτὼ μυριάδες εἰσὶ ὀργυιέων, αὗται δ' ἂν εἶεν χίλιοι στάδιοι (IV 41). La seule entrée de la Mer Erythrée qu'Hérodote connaisse est donc notre Mer Rouge, — le long golfe que longe la chaîne arabique de l'Egypte (II 8) et qu'il faut quarante jours de rame pour remonter et une seule demi-journée pour traverser. Que l'on relise le texte ; il ne saurait être expliqué de deux façons : « les Phéniciens disent être venus jadis de la Mer Erythrée à travers la Palestine », οὗτοι δὲ οἱ Φοίνικες τὸ παλαιὸν οἴκεον, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, ἐπὶ τῇ Ἐρυθρῇ Θαλάσσῃ· ἐνθεῦτεν δὲ ὑπερβάντες τῆς Συρίης οἰκέουσι τὸ παρὰ θάλασσαν· τῆς δὲ Συρίης τοῦτο τὸ χωρίον καὶ τὸ μέχρι Αἰγύπτου πᾶν Παλαιστίνη καλέεται (VII 89). C'est donc à travers l'isthme palestinien que les Phéniciens seraient venus de l'une des cornes de notre Mer Rouge ; dans l'esprit d'Hérodote, les

Ératosthène, rapportées par Strabon (XVI, 4, 20) et résumées par L. de Laborde, *Voyage dans l'Arabie Pétrée*, p. 5 : « On peut penser que les Grecs appelèrent cette mer « Rouge » pour une raison beaucoup plus simple qui a été remarquée aussi bien par les Anciens que par les voyageurs modernes. Cette raison se trouve dans la couleur des montagnes formées de granit rose, de porphyre et souvent de rochers de grès, teints d'oxyde de fer, qui présentent le rouge le plus foncé ; on pourrait encore y ajouter la masse des coraux qui forment le fond et qui, souvent détachés, ont pu frapper l'imagination des Grecs, aussi bien que l'atmosphère qui prend au-dessus des montagnes une teinte rosâtre qui se réfléchit dans la mer. »

Digitized by Google

Phéniciens ne pouvaient être partis que de rivages arabiques ou africains.

II. — Une élimination de même sorte s'imposerait peut-être, si l'on pouvait rétablir le sens du terme « Amorrhéens ». Dans la Bible, qui fournit à ce sujet les seuls textes explicites et précis, « Amorrhéen » est-il un nom ethnique ou régional ? désigne-t-il un peuple, une tribu ou un pays ? exista-t-il un Etat ou des Etats amorrhéens ?

De l'Egypte à l'Euphrate, il semble que toute montagne a ses « montagnards », ses *amori*, et que le mot n'ait pas d'autre sens. Ce mot sémitique, en effet, sous les formes *amor*, *emor* ou *amir*, désigne le haut des monts : l'Amorite, disent les *Nombres* XIII 30, est celui qui habite la contrée montagneuse. ὁ Ἀμορραῖος κατοικεῖ ἐν τῇ ὀρεινῇ, — traduisent les Septante : les Egyptiens auraient traduit ce nom d'Amorrhéens aussi exactement que possible, dans leur langue, quand ils appelaient « Khastiou » (*Montagnards*) certains de leurs voisins de l'Asie la plus proche.

Sur toute la rive occidentale du Jourdain et de la Mer Morte, le pays de Chanaan a ses « montagnards », qui occupent les deux pentes du plateau de Judée : depuis les monts d'Ephraïm et de Juda qui dominent au Nord la plaine du Jourdain et la Mer Morte jusqu'aux « montées » du Sud, qui surplombent le désert de l'Araba, comme depuis le Carmel qui domine la plaine d'Esdrelon jusqu'aux falaises qui bordent la plaine des Philistins, il est des Amorrhéens. ὁ Ἀμορραῖος ὁ κατοικῶν ἐν τῷ ὄρει ἐκείνῳ (*Deuter.* I 7 19 20 44 ; *Genes.* XIV 7 13 ; *Numer.* XIII 30 ; *Genes.* XLVIII 22, etc.).

De même, en face de Chanaan, sur la rive orientale du Jourdain et de la Mer Morte, le pays de Moab et d'Ammon a ses doubles *Amori*. Au Sud, dans les montagnes, régnait jadis le roi d'Hezebon, Séon l'Amorrhéen (*Deuter.* II 24), « au-dessus des champs de Moab », sous les roches de Pisgah (*Numer.* XXI 15 20). Au Nord, le Royaume des Monts, *Amori*, voisine avec le

Digitized by Google

Royaume de la Plaine, *Basan* : « Moïse donna aux fils de Gad et de Ruben et à la moitié de la tribu de Manassé le royaume de Séon, roi de l'Amori, et le royaume d'Og, roi du Basan » (*Numer.* XXXII 33), le pays du vignoble et le pays du pâturage.

La Plaine, le *Basan*, — la Batanée (1) des Gréco-Romains, — se déroule, du Sud au Nord, entre le fossé du Yarmouk et les montagnes de l'Hermon et, de l'Ouest à l'Est, entre les pics du Hauran et les falaises du Jourdain, les « Monts de Giléad (2) », qui sont un autre *Amori*, ἐν τῷ πέραν τοῦ Ἰορδάνου ἐν γῇ τοῦ Ἀμορρὶ τοῦ ἐν Γαλαάδ, (*Jud.* X 8), γῆν Ἀμορραίων τῶν κατοικούντων πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Au Nord, les pentes de l'Hermon sont le talus de ce vaste pays que, dès le troisième millénaire avant J.-C., les documents égyptiens et chaldéens appellent du nom global d'*Amourou* (3). Jusqu'à l'Euphrate, toute cette Syrie septentrionale qu'occupent, surplombent ou limitent les chaînes du Liban, de l'Antiliban et de l'Amanus, est l'Amourou, le « Pays des Monts », aussi bien pour les Chaldéens et Assyriens, qui viennent des plaines de l'Est, que pour les Egyptiens qui, montant de leurs marécages du Delta, suivent le plat rivage, puis traversent les vallées et plainettes intérieures de la Palestine.

Une formule de la Bible nous ferait mieux comprendre encore la véritable valeur du mot. Au début des *Juges*, quand les Israélites, ayant franchi le Jourdain, ont pris Jéricho et les villes

(1) Cf. Benzinger, *Batanaia*, dans Pauly-Wissowa : « Gaulanitis dem heutigen Dscholan am westlichen Gebirgsland der Hochebene gegen den Iordan entspricht, Auranitis dem Haurangebirge, Trachonitis dem heutigen el-Leschah, dem rauhen Plateau zwischen Damaskus und dem Haurangebirge : so bleibt fuer Batanaia nur die fruchtbare Hochebene..., die mit rothbraunem Humus aus verwitterten Lava-und Basaltmassen bedeckt ist ; daher ihre ausserordentliche Fruchtbarkeit ».

(2) Dans Gesenius, le mot *Gilead* = *harter, steiniger Berg*.

(3) Cf. P. Dhorme, *Revue biblique*, 1908, p. 501 : « Les récits bibliques de l'installation des Hébreux dans la Terre Promise donnent aux anciens habitants du pays tantôt le nom d'Amorrhéens, tantôt celui de Chananéens. A l'époque des lettres de Tell-el-Amarna, le nom d'*Amourou* est restreint à la Syrie du Nord, embrassant à la fois le pays au Nord de Beyrouth, la région du Liban et de l'Antiliban ».

Digitized by Google

voisines, c'est Juda et Siméon qui commencent l'occupation de Chanaan : ils vont « combattre les Chananéens qui habitaient la Montagne, *hor*, le Midi, *negeb*, et la Plaine, *sephela* » (*Jud.* I 9). Chanaan est l'ensemble des quatre régions naturelles, *montagne* du centre et du Nord (Hor), *steppe* du Sud (Negeb), *plaine* maritime de l'Ouest (Sephela) et *désert* de l'Est (Araba). Nombre de peuples et de tribus l'habitent : Périzzites, Achévites, Jébousites, Hittites, Philistins, etc. Le nom général de Chananéens sert à les englober tous et toutes (1). Mais le surnom d'Amorrhéens englobe pareillement ceux et celles qui habitent les monts. Après la prise de Jéricho, Josué et ses gens sont montés vers les hautes villes de Gabaon, de Képhira, de Berot et de Kiriatiarim, — bourgs et forteresses au revers ou au sommet des falaises de Benjamin, alors couvertes de bois (*iarim*) : — les gens de Gabaon, métropole du canton, ont obtenu par ruse un traité de paix qui a sauvé la vie de ces bûcherons et porteurs d'eau ; ce sont des Achévites, dit le texte hébraïque, des Horites, disent les Septante ; mais ce sont aussi des Amorrhéens, eux et leurs voisins, les rois indigènes de Jérusalem, d'Hébron, de Jerimath et d'Odollam, cf. *Jos.* X 12 ; II *Samuel* XXI 2 : « les Gabaonites ne sont pas des Béni-Israël : c'est un reste des Amorrhéens auxquels Josué accorda le contrat ».

Sur l'inextricable fouillis de sédentaires et de nomades, de tribus et de familles, de petits Etats et de cantons, de villes et de lieux dits, de noms propres et de mots communs, que nous présente la géographie historique de cette Terre Promise, quelques couples onosmatiques semblent pourtant se détacher : Negeb et Amalécites, Araba et Iduméens, Séphéla et Philistins, Hor et Chananéens semblent aller en couples de pays et de peuple. Or, l'usage finit par rendre synonymes deux termes pour désigner les habitants du *Hor*, de la Montagne ; car Amorrhéen devint synonyme de Chananéen en nombre de textes postérieurs. La plupart des commentateurs récents ont donc eu raison de retrouver

(1) Cf. sur ces noms et les suivants, Gesenius *s. v.* et J. Doeller, p. 89.

Digitized by Google

une expression, non pas identique, mais de même sorte, dans le verset de la Genèse (XXII 2) où Abraham reçoit l'ordre d'aller sacrifier son fils « dans la terre haute », *eres ha-moria*, εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλήν, traduisent les Septante : Abraham s'en va sur la montagne qui fut depuis appelée le « Mont de l'Apparition », *Hor-Iahve-Ierae*.

III. — Deux autres noms de lieux peuvent nous fournir, je crois, quelques autres précisions.

Les mille kilomètres de rivage méditerranéen, qui s'étendent de l'Asie Mineure à l'Egypte, portent, depuis les Grecs et les Romains, les deux noms de « Syrie » au Nord et de « Palestine » au Sud. Ce sont les étrangers venus de l'Occident, les peuples de la mer, qui ont donné une valeur continentale à ces deux noms qu'ils trouvèrent sur la côte, mais qu'ils étendirent d'Ouest en Est, à tout l'hinterland. De même que, derrière *Alger* nous avons aujourd'hui une gigantesque *Algérie*, les Hellènes eurent derrière leur Tyr ou Syr, — la *Sour* des indigènes, — une Syrie, dont l'extension sur le Liban, la Bekaa, l'Antiliban et le haut Euphrate n'a fait que croître de siècle en siècle ; et ils eurent, dès le temps d'Hérodote, une Palestine derrière les cinq villes des Philistins, Palestins ou Poulasati, qui vivaient sur la frange côtière de la Sephela chananéenne. Cette Palestine, comme la Syrie, a grandi de siècle en siècle : elle a annexé au rivage toute la plaine maritime, puis toute la montagne de Chanaan, puis, avec la vallée du Jourdain, la Mer Morte et le désert de l'Araba, tout l'ancien pays d'Israël ; elle comprend en plus, dans la langue d'aujourd'hui, le plateau d'outre-Jourdain, les pays de Moab, d'Ammon, de Giléad et de Basan, alors que les Philistins ont disparu de l'histoire depuis quelque vingt-cinq siècles.

Syrie et Palestine : entre ces deux noms de pays, c'est une vue de côtes, un contraste de rivages, qui jadis établit et qui a maintenu la limite théorique. Le haut et long promontoire du Carmel pointe dans la Méditerranée entre le ruban palestinien de dunes et de sables, qui se déroulent vers le Sud jusqu'aux bou-

Digitized by Google

ches du Nil, et la broderie syrienne de baies et de criques, de caps et d'îlots, d'écueils et de récifs, qui se succèdent vers le Nord jusqu'aux bouches de l'Oronte.

Au long de ses dunes, la plate Palestine n'a pas, à vrai dire, d'entrée maritime : elle n'a jamais eu de flottes ni de marins ; son échelle de Joppé n'est qu'une rade sans abri où l'embarquement et le débarquement sont impossibles deux jours sur trois pour le moins.

Par contre, la montagneuse Syrie a comme un chapelet de ports illustres, Saint-Jean-d'Acre, Tyr, Sidon, Beyrouth, Byblos, Tripoli, Arados, Tortose, Laodicée : depuis les vingt-cinquième ou trentième siècles avant notre ère, elle a été le siège ou la conquête de toutes les thalassocraties méditerranéennes.

Avant les Romains et les Grecs, deux autres noms de lieux se partageaient la même région : Chanaan au Sud, Aram au Nord. Mais leur origine commune et leur extension réciproque étaient toutes différentes.

La plupart des sémitisants expliquent *Chanaan* par « pays du creux » et *Aram* par « pays de la cime ». Ces deux noms opposeraient l'une à l'autre les deux régions de l'hinterland, et non plus de la côte. C'est du Nord au Sud, à l'intérieur, que l'on *descend* des hautes cimes et des hautes plaines de l'Aram vers les plateaux inférieurs, les vallées profondes et les « fosses » (Mer Morte et Araba) de Chanaan : à 500 m. d'altitude, le Jourdain prend naissance sous la cime de l'Hermon, qui dépasse 2700 m. ; il se précipite aussitôt dans le bassin marécageux de la Bahrat-el-Hulé (l'ancien marais de Mérom), qui n'est qu'à deux mètres *au-dessus* de la Méditerranée ; puis, de chutes en rapides, à quinze kilomètres de là, il traverse la « Mer de Gennésareth », qui est à 206 mètres au-dessous ; puis son fossé de cent kilomètres le conduit au niveau de la Mer Morte (394 m. *au-dessous* de la Méditerranée) ; le Jourdain est vraiment le « Fleuve de la Descente », *iardan*.

Il faut noter que, si toutes les langues sémitiques ont gardé l'usage de la racine *kna* pour signifier la « dépression » physique

Digitized by Google

ou morale, les seuls Arabes disent encore *aram* pour les « crêtes » et « cimes » des monts. Il faut noter surtout une étrangeté dans l'attribution des deux noms aux deux parties de la contrée.

L'*Aram* de l'Ecriture comprend six pays :

Aram Beth-Rehobot, haute vallée du Jourdain ;

Aram Soba, pays de la ville de Soba, sur le haut Oronte ;

Aaram Maakha, pays de l'Hermon (cf. en français « Revermont », rac. *maakh*) ;

Aram Damesek, pays de Damas ;

Aram Naharaim, pays des « Deux Fleuves », entre Euphrate et Oronte, — Συρία ἡ μέση τῶν ποταμῶν, traduiraient les Grecs ; les textes égyptiens et cunéiformes, disent *Naharin* et *Narima* ;

Padan-Aram ou *Sadé-Aram*, « champs » ou plutôt « steppes » d'Aram, entre l'Euphrate et le Tigre.

En somme, l'Aram comprend toute notre Syrie de l'intérieur, mais non pas la Syrie primitive, — le vrai *Sour*, — ces rivages de Tyr et de Sidon, que les Hellènes appelaient aussi Phénicie. Car jamais l'Ecriture n'annexe ni Tyr ni Sidon à l'Aram, et la *Genèse* (X 15) nous dit au contraire que Sidon (terme générique qui désigne toute la Phénicie) est « le premier-né », — nous dirions : la tête, l'avancée, — de Chanaan : Χανὰν δὲ ἐγέννησε τὸν Σιδῶνα πρωτότοκον αὐτοῦ, traduisent les Septante.

Géographiquement, cette annexion de la Phénicie à Chanaan est étrange. Entre l'hinterland de Chanaan et le golfe de Saint-Jean-d'Acre, la plaine d'Esdrelon, qui se déroule au Nord du Carmel, est un large et commode palier qui a toujours amené les populations de l'intérieur jusqu'au rivage, où le rail de Damas aboutit aujourd'hui : il y a deux siècles, Saint-Jean-d'Acre était devenu un fief et une résidence des émirs druses. Mais, au Nord de Saint-Jean-d'Acre, la montagne borde la mer de si près qu'elle interrompt, à vrai dire, toute communication terrestre entre ce golfe du Sud et les criques du Nord, entre cette plage de Chanaan et les ports phéniciens :

> Il faut tantôt marcher sur la grève, les pieds dans l'eau, pour éviter un chainon à pic, tantôt s'élever en lacets afin de franchir

Digitized by Google

un cap ; en plus d'un endroit, on a creusé la pierre vive et l'on y a taillé des marches grossières, [une sorte d'] échelle immense ; de là, le nom d'Echelle des Tyriens, Κλῖμαξ Τυρίων, qu'on trouve appliqué à l'un de ces passages (Joseph. *Bell. jud.* XI 10 2). La vague déferle avec fureur au-dessous de cette étroite corniche ; quand le vent la chasse, chacun de ses paquets ébranle la paroi entière et détache quelque pan de rocher. La plupart des villes [et bourgs] sont en arrière, sur les croupes, hors la portée des pirates... La Phénicie, qui commençait au delà de ces Echelles tyriennes, [était une] sorte de préau étroit, bordé d'écueils et de falaises, comme étouffé entre la montagne et les flots (1).

La Phénicie est la frange maritime, non de Chanaan, mais de l'Aram : du rivage tyrien à l'hinterland des cimes, les cols des monts ou les gorges des petits fleuves ouvrent des routes qui ont toujours permis au commerce maritime de gagner, entre Liban et Antiliban, la haute plaine araméenne, cette creuse *Bekaa* que l'Ecriture nommait déjà de ce nom : à leur *Syria* côtière, les Hellènes ont toujours annexé cette *Syria Koilé*.

Le fleuve du Lion, — Léontès, disaient les Hellènes, Nahr-el-Litani, disent les Arabes, — avait, à droite et à gauche de son embouchure, les deux métropoles phéniciennes, Tyr et Sidon, symétriquement distantes : Sidon (c'est aussi la situation de Byblos) est juchée sur l'un de ces promontoires, et Tyr (c'est aussi la situation d'Arad) flotte sur l'un de ces îlots parasitaires, que les Phéniciens, au dire de Thucydide, choisissaient pour installer leurs factoreries de la mer sicilienne. A la différence de la Beyrouth d'aujourd'hui, toutes les villes de la Phénicie antique apparaissent, non comme des villes indigènes, fondées pour le service du pays ancestral, mais comme des comptoirs maritimes sur une côte étrangère, — telles, durant l'antiquité classique, les deux fondations des Marseillais, Nice et Antibes, à droite et à gauche du Var, ou les deux fondations des Ioniens, Milet et Priène, aux deux abords du Méandre, ou Péluse et

(1) G. Maspero, *Hist. Anc.*, II, p. 138 et 169.

Digitized by Google

Alexandrie aux deux abords du Nil, et telles encore Agde et Marseille elle-même à l'Ouest et à l'Est du Rhône.

G. Maspero (*Hist. anc.* II p. 191) a bien noté et décrit l'étrange situation de ce peuple de marins sur la côte la moins hospitalière et la moins propre, semble-t-il, à l'éclosion d'une marine :

> Les rades sont mal abritées et deviennent intenables dès que la brise souffle du Nord ; les plages n'offrent point de protection efficace contre le vent ou les lames ; les havres manquent d'étendue ou de profondeur. Les masses des collines, qui séparent les bassins [des petits fleuves], sont si compactes et d'un relief si tourmenté, que les communications [côtières] en sont quelquefois dangereuses, toujours difficiles et infestées de bandits... Le calcaire des falaises, attaqué sans relâche par le flot, se délite et s'éboule, ne laissant derrière lui que des lignes d'écueils coupées ras au niveau de l'eau. La vague y déferle avec une vigueur inquiétante : les grands caps anguleux et déchirés s'entourent de récifs où elle se brise avec fureur au moindre vent : il fallait de l'audace pour en affronter les abords, et une habileté réelle pour les doubler sans accident, avec les faibles bateaux dont les peuples de la haute antiquité disposaient.

Les Phéniciens revendiquaient une origine, non pas araméenne, syrienne, mais chananéenne : le vieil Hécatée (*Fragm. Hist. graec.* I p. 17) savait déjà que *Chnà* était le vrai nom, le nom primitif du pays phénicien, — Χνᾶ · οὕτω γὰρ πρότερον ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο. — Chnas, disaient d'autres, était l'ancêtre ou le frère ou le nom phénicien d'Agénor le Tyrien, du père de Cadmos, et l'un des inventeurs de l'alphabet.

La correspondance des roitelets syriens et palestiniens, trouvée dans les archives de Tell-el-Amarna, apporte une solide confirmation à ces données semi-légendaires : aux XVe et XIVe siècles avant notre ère, les rois de Byblos, de Tyr et de Sidon écrivent la même langue chananéenne que les rois palestiniens ; nettement distincte de l'araméen, cette langue est apparentée au phénicien classique d'aussi près qu'à l'hébreu et au moabite (1).

(1) P. Dhorme, *La Langue de Canaan*, Revue biblique, 1913-1914.

Digitized by Google

Les Phéniciens seraient-ils venus de Chanaan s'établir sur le rivage d'Aram ? faut-il donc chercher dans la « dépression » du Sud et de l'Est leur premier habitat ? faut-il même prendre au pied de la lettre le texte d'Hérodote et chercher la première patrie de ces « Rouges » dans le plus profond de Chanaan, sur les bords de notre Mer Rouge ?

⁂

Dans l'extrême Sud des fosses de Chanaan, sur les bords de notre Mer Rouge, dans cette corne orientale que nous appelons golfe d'Akaba, que les Gréco-Romains nommaient golfe Elanitique et qui, pour l'Ecriture, était la mer d'Elat et d'Esion-Gaber, toute l'antiquité a connu la terre et le peuple des Rouges : *Edom*, disaient les Hébreux, *Adouma* et *Idumée*, ont dit les Egyptiens, les Hellènes et les Romains.

Les commentateurs récents (1) considèrent comme l'un des documents les plus anciens de la *Genèse* (XXXVI 1-43) le catalogue des tribus khorites-édomites qui vivaient, mi-nomades mi-sédendaires, dans le pays montagneux de Séir, entre les déserts du Sinaï et la Mer Morte, dans le fond et sur les deux côtés de la dépression, qui unit cette mer au golfe d'Akaba (2) et que les Hébreux appelaient *Araba, la Steppe* : les Arabes disent encore Ouadi-el-Araba. Ces tribus avaient leurs établissements fixes, leurs bourgs de guerre et de commerce, sur la pente orientale, en ces roches et dédales de Pétra dont les Nabatéens s'emparèrent ensuite et où ils ont laissé de si beaux témoignages de leur richesse. Mais leurs Bédouins nomadisaient aussi bien dans l'Est que dans l'Ouest de l'Araba, aussi bien vers le golfe et les vallées du Sinaï que

(1) Cf. Isid. Lévy, *Les Horites, Édom et Jacob d'après les Documents égyptiens*. Rev. des Études juives, 1906, I, p. 32 ; Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstaemme*, p. 328 et suiv. ; P. Haupt, *Midian und Sinai*, Zeit. Morg. Ges., 1909, p. 506 et Orient. Litt. Zeit., 1909, p. 162 et 245 ; R. Weill, *L'Asie dans les Textes égyptiens*. Sphinx, VIII, p. 179 et IX, p. 1.

(2) Sur le gîte et l'extension de ce terme d'Édom, cf. A. Musil, *Arabia*, tome II : *Edom*.

Digitized by Google

vers la Mer Morte et le Sud de Chanaan : vers l'Ouest, surtout, jusqu'à la Méditerranée, les nomades de tous noms, — Ismaélites, Amalécites, Edomites, Nabatéens, — ont de tous temps parcouru, exploité et pillé cette continuation du désert arabe que nous appelons encore Arabie Pétrée : « désert de Pharan », disaient les Hébreux, « désert de l'Egarement (d'Agar et d'Ismaël) » *Tih*, disent les Arabes.

Les Hébreux voyaient en ces tribus khorites-édomites de proches parentes, des filles de leur propre race, descendantes, comme eux, de l'ancêtre Abraham, mais assez fortement métissées de sang arabe. Car le fils d'Abraham, Isaac, n'avait eu femme légitime que de son sang ; puis, des deux fils légitimes que sa cousine Rébecca lui avait donnés, l'un, Jacob, avait suivi l'exemple paternel et épousé les filles de son oncle Laban ; mais l'autre, Esaü, avait pris, avec des Chananéennes, une fille d'Ismaël, le bâtard d'Abraham, une sœur de Nabaiot l'arabe ;

Ceci est l'histoire d'Esaü, autrement dit Edom. Esaü avait pris ses femmes parmi les filles de Chanaan, Ada, fille d'Edon le Hittite, puis Oholibama, fille d'Ana, fils de Sébégon le Hiwite, et Basmat, fille d'Ismaël, sœur de Nabaiot... Esaü emmena ses femmes, ses fils, ses filles, toutes les personnes de sa maison, ses troupeaux, tout ce qu'il avait acquis dans le pays de Chanaan, et s'en alla au pays de Séir, en quittant son frère Jacob ; car leur avoir était trop grand pour qu'ils pussent demeurer ensemble et le pays de leur séjour ne pouvait les porter à cause de leurs troupeaux. Esaü s'établit dans les montagnes de Séir. Et Esaü est Edom.

Après ces versets XXXVI 1-8, la *Genèse* énumère les fils qu'Esaü eut de ses différentes femmes en ce pays de Séir. Le peuple d'Edom se rattachait donc à la race d'Abraham, mais aussi aux races hittite et hiwite (ou akhivite) de Chanaan et à la race arabe des Ismaélites-Nabatéens. Il eut des rois avant le peuple hébreu, ajoutent les versets 31-43 qui nous donnent, avec la liste de ces rois, les noms des ancêtres de leurs onze ou douze tribus.

Mais, à côté ou au milieu de ces tribus d'Edom, vivaient sur cette terre de Séir les survivants des sept tribus khorites, qui

Digitized by Google

« descendent de Séir, dans la terre d'Edom » et que les versets 20-30 énumèrent.

On connaît les légendes qui servaient à expliquer ces noms d'*Esaü*, *Séir* et *Edom* (*Genèse* XXV 21-26) :

Isaac implora l'Eternel au sujet de sa femme Rébecca, parce qu'elle était stérile, et l'Eternel se laissa fléchir. Rébecca devint enceinte, et les enfants s'entrechoquaient dans son sein... Elle alla consulter l'Eternel, qui lui dit :

Deux peuples sont dans ton ventre ;
Deux nations sortiront de tes entrailles,
Une nation plus puissante que l'autre,
Et la plus grande sera sujette de la plus petite.

Quand le moment de la délivrance fut arrivé, voici qu'il y avait deux jumeaux dans son ventre. Le premier sortit roux, *edmoni*, et tout son corps était comme un manteau de poil, *seer* ; on le nomma Esaü (*velu* ?). Après cela, sortit son frère, dont la main tenait le talon d'Esaü et on le nomma Jacob (*talonnier*)...

Ils grandirent. Esaü devint un homme habile à la chasse (*sid* : le même mot signifie la prise du gibier sur terre et sur mer, *chasse* chez les terriens, *pêche* chez les marins), un homme de plein champ (ou plutôt : steppe). Jacob devint un brave homme qui demeurait sous sa tente. Isaac préférait Esaü, dont il mangeait la venaison ; mais Rébecca préférait Jacob.

Suit l'affaire du droit d'aînesse qu'Esaü, rentrant de la chasse, vend pour le mets « roux » (*edom*), que Jacob est en train de préparer. Esaü mange ce plat de lentilles : « C'est pourquoi il fut appelé Edom » ; est-il improbable, — mais l'Ecriture ne nous le dit pas, — que cet Edom, comme tous les roux, avait sur la peau non seulement du poil, mais aussi des lentilles ?... La suite de l'histoire est aux versets 1-43 du chapitre XXVII. Isaac vieilli appelle son fils Esaü et lui dit : « Prends tes armes, ton carquois, ton arc, et va aux champs ; chasse-moi une pièce de gibier et fais-moi un plat que j'aime, puis apporte-le moi pour que mon âme te bénisse avant que je meure ». Esaü va chasser. En son absence, Jacob tue deux chevreaux, prend la

Digitized by Google

robe d'Esaü, entoure ses bras et son cou de la peau des chevreaux pour être aussi poilu que son frère et surprend la bénédiction paternelle. Et voilà pourquoi les descendants de Jacob mènent une vie sédentaire en terre cultivable, dans le bon pays du blé et du vin, mais les descendants d'Esaü, une vie pastorale et nomade de chasse et d'aventures, dans les steppes désertiques : les documents égyptiens nomment *Sabiou*, « Chasseurs », *Nemiou-Shaou*, « Coureurs de Sables », *Paditiou*, « Archers (1) », etc., les tribus nomades de la presqu'île sinaïtique.

Dans le peu que Philon de Byblos (2) nous a sauvé de la Genèse tyrienne, il semble que le même Esaü tient l'un des premiers rôles, sous la transcription grecque en Ousoos : « Des géants, qui donnèrent leur nom aux montagnes..., naquirent les deux frères, Samemroum, — *le Céleste*, — et Ousoos. Le Céleste (Hypsouranios, dit Philon, qui traduit fort exactement l'original *Samemroum*), vint habiter Tyr où il inventa les huttes de joncs, de roseaux et de papyri ; il eut des démêlés avec son frère Ousoos qui, le premier, se couvrit le corps des dépouilles qu'il avait enlevées aux fauves qu'il chassait. Des ouragans de vent et de pluie ayant mis le feu aux arbres de Tyr, l'incendie ravagea la forêt : Ousoos prit ces arbres, les écorça et osa le premier se mettre en mer ; c'est lui qui dressa deux cippes au Feu et au Souffle, les adora et les oignit du sang des bêtes qu'il tuait à la chasse... »

Le frère de l'Esaü hébraïque, Jacob, pourrait, lui aussi, revendiquer le surnom de « Céleste », car, en songe, il avait vu le ciel s'entr'ouvrir et, « sur une échelle dressée sur la terre et dont le sommet touchait le ciel, monter et descendre les manifestations divines » (*Genèse* XXVIII 12).

(1) Cf. *Genèse*, XXI, 20 : « Le Seigneur fut avec Ismaël, qui grandit, habita dans le désert et devint archer ».

(2) Fragm. 2. Cf. Ed. Meyer, *Die Israeliten*, p. 278. La transcription de Philon rend fort exactement un état du mot *Ésaü*, antérieur à la vocalisation que nous ont conservée dans la Bible la traduction des Septante et l'orthographe actuelle du texte hébraïque. *Ésaü*, dans le grec des Alexandrins, devient Ἠσαῦ ou Ἡσαῦς.

Digitized by Google

On sait combien de traditions bibliques ne sont que les explications populaires ou religieuses de simples noms de lieux ; quand les Hébreux vinrent occuper la Terre Promise, ils y trouvèrent une vieille onomastique, dont ils acceptèrent ou inventèrent d'admirables étymologies :

Isaac recreusa les puits que les gens de son père Abraham avaient ouverts et que les Philistins, à la mort d'Abraham, avaient comblés, et il leur donna les mêmes noms que son père leur avait donnés. Les gens d'Isaac creusèrent un puits d'eau vive dans l'oued. Les bergers de Gerara combattirent les bergers d'Isaac, disant que ce puits était à eux. D'où le nom de « Puits de la Querelle », à cause de la querelle qu'il suscita : *Beer-Eseg*.

Partant de là, Isaac creusa un autre puits. On y eut encore une rixe. D'où le nom de « Puits du Litige » : *Beer Sithna*.

Partant de là, il creusa un puits qui n'amena pas de querelle, d'où le nom de « Place Large », car il dit : « Le Seigneur maintenant nous a donné une large place pour croître en ce pays », — *Beer Rokhobot*.

De là, il monta vers Beer Seba..., où il fit avec Abimelek et son général Pichol un serment de paix... et, ce jour même, les gens d'Isaac lui annoncèrent que, dans le puits qu'il faisait creuser, on avait trouvé l'eau, — d'où le nom de « Puits du Serment » ; *Beer Seba*.

A ce dernier récit de la *Genèse* (XXVI 18-34), il suffit de juxtaposer l'autre étymologie donnée par elle : en XXI 22-23, c'est Abraham qui fait le serment avec le même Abimelek et son général Pichol, après un cadeau de *sept* agneaux, — d'où le nom de « Puits du Serment ». En réalité *Beer Seba* signifie « les Sept Puits ». De même, deux miracles expliquent le nom de *Bet-El* (Maison de Dieu) : c'est tantôt Abraham, tantôt Jacob, — et par deux fois, — qui invente ce nom (*Genèse* XII et XXVIII). De même, le livre de *Josué* (IV et V) a deux explications pour le nom de Gilgal : ce sont tantôt les Douze Pierres, apportées du Jourdain et disposées en *roue* (*gilgal*), tantôt les cérémonies de la circoncision, libératrices (*gala*) de la souillure d'Egypte, qui ont valu ce nom aux pierres dressées ou accumulées (*gal*) sur

Digitized by Google

une colline voisine de Jéricho : on l'appelait aussi la Colline des Prépuces et l'on racontait qu'en cet endroit, Josué avait fabriqué, sur l'ordre divin, les couteaux de pierre pour circoncire tous ceux des fils d'Israël qui ne l'étaient pas encore ; il est probable que cette station paléolithique était un gîte de silex taillés. De même, encore, dans le livre de *Josué* (VII), le supplice d'Akor, fils de Carmi, sert à expliquer le nom de ce « Creux d'Akor », *Amaq Akor*, où les guerriers d'Israël avaient subi un désastre (*akor*) : un double et triple calembour sur ces mots est au début du verset 25. Les bûcherons et porteurs d'eau des monts de Juda et la caverne bouchée de Makʿda nous ont valu (*Josué* IX et X) de pareilles histoires.

Dans l'*Exode* et dans les *Nombres*, l'itinéraire de Moïse et de son peuple à travers le désert du Sinaï est une suite de pareilles explications onomastiques ; nous retrouverons une suite analogue dans l'itinéraire d'Ulysse et de ses compagnons.

Sous l'histoire d'Esaü-Edom, il est facile de remettre quelques réalités géographiques. Le Mont *Séir* est le « Mont Velu », couvert d'arbres et de brousse, par opposition aux pentes ou aux cimes dénudées qui l'entourent : l'Ecriture (*Jos.* XI 17, XII 7) connaît le « Mont Chauve », *Hor Khalq* (1), pente ou cime du Séir, et le « Mont Aride », le « Mont Pelé », *Hor Horeb* ou *Khoreb* (2), qui lui fait face sur l'autre rive de l'Araba. Les Arabes appellent encore *Djebel es Shera* ces monts de Pétra, dont les granits et les grès rouge-sang peuvent porter forêts et verdures, en face des blancs calcaires désolés du Tih. Tous les Sémites ont cette racine *sear* ou *shear* pour la chevelure, les poils, les peaux velues ; les Arabes en ont tiré cinq ou six termes pour

(1) Il faut, je crois chercher dans ce *khalk* sémitique l'origine des *Chalkis* grecques. Les Septante ne traduisent pas notre texte hébraïque de *Josué*, mais transcrivent *Hor Khalk* en ὄρος Χαλχά ou Χελχά. Les arabes écrivent ce mot avec un *ha pointé* = χ.

(2) La meilleure traduction serait peut-être l'égyptien *To Shouit*, « Terre du Vide » ou, plutôt, « Terre de l'Aridité », cf. G. Maspero, *Hist. anc.*, I, p. 349. Sur le site et le nom de l'Horeb, cf. le résumé de J. Doeller, p. 231-238.

Digitized by Google

désigner les plantes qui sont « le poil » de la terre, basse végétation ou arbres touffus, brousse, halliers ou denses forêts. Les Hébreux en avaient tiré le nom du bouc et des démons velus, comme des peaux et fourrures, dont se vêtent au désert les nomades, pâtres et chasseurs, encore aujourd'hui :

En hiver, dit J. L. Burckhardt (*Voyage d'Arabie* trad. Eyriès III p. 36), les Bédouins mettent par-dessus la chemise une pelisse faite de plusieurs peaux de moutons ou de chèvres, cousues ensemble ; beaucoup la portent même en été, l'expérience leur ayant appris que plus on est vêtu chaudement, moins on souffre du soleil.

Aux temps gréco-romains, les sanctuaires du Sinaï avaient encore leurs prêtres vêtus de peau : « Auprès du Posidion, la Palmeraie est, tant pour ses sources que pour la fertilité de ses palmiers, un point d'eau célèbre dans tout le voisinage brûlé, aride, sans ombre : un homme et une femme sont les surveillants héréditaires de ce bois sacré ; ils sont habillés de peau, δερματοφόροι, et dorment dans les arbres, par crainte des bêtes féroces », nous dit Strabon (XVI 4 18), qui vante ensuite les arbres, les eaux, les troupeaux et le gibier du pays nabatéen et de la plaine qui lui fait suite vers le Sud, εὐδενδρόν τε καὶ εὔυδρον καὶ βοσκημάτων παντοίων μεστόν, ἄλλων τε καὶ ἡμιόνων καὶ καμήλων ἀγρίων καὶ ἐλάφων καὶ δορκάδων πλῆθος ἐν αὐτῷ λέοντές τε καὶ παρδάλεις καὶ λύκοι συχνοί. Voilà bien le pays du chasseur Esaü-Edom, — car c'est la Terre Rouge, *Eres Edom*.

De la Terre Promise à la Mer Rouge, en effet, du Chanaan au Sinaï, trois bandes de sols se succèdent dont les couleurs aussi différentes que vives ont toujours frappé les voyageurs : Pays Vert du Chanaan, Pays Blanc du Tih, Pays Rouge du Sinaï et de Pétra (1). J'en emprunte la description à l'auteur

(1) Sur la signification première de ces noms, cf. dans R. Weill, *La Presqu'île*, p. 12-33, 158, etc. : les couleurs éclatantes et nettement tranchées sont offertes par les diverses régions de la péninsule sinaïtique ; ici, « un ample dyke basaltique dont la couleur sombre fait contraste avec la blancheur des roches crayonneuses qui l'entourent » ; ailleurs, l'Oued Hamr, la « Vallée rouge », ainsi nommée à cause de ses grès, « dont la couleur est accentuée

Digitized by Google

qu'on peut le moins suspecter d'avoir la vue troublée par un souci ou une réminiscence d'érudition. Voici les visions successives de Pierre Loti (1) à travers le désert du Sinaï.

C'est, en premier lieu, le Pays Rouge du Sud, qui occupe les deux rives du golfe d'Akaba et de l'Ouadi-el-Araba. Rive sinaïtique :

Nous arrivons à la « Vallée de la Fontaine » (Oued-el-Aïn), où nous devons camper. C'est la première oasis depuis que nous marchons dans le désert, et elle nous paraît un lieu enchanté, quand elle s'ouvre tout à coup, comme un décor qui change, entre deux hauts portants de montagne. Elle est enfermée, murée splendidement par les granits, qui ont reparu là, semblables à ceux du Sinaï, mais plus rouges encore. Au fond et au milieu, s'élève, comme un temple, comme une pagode hindoue, une étrange fantaisie géologique, une gigantesque pyramide régulière, flanquée presque symétriquement de clochetons et de tourelles. La base en est d'une couleur si intense qu'on la dirait frottée de sang...

Sur la rougeur sombre de tous ces grands rochers, se détachent des bouquets de palmes d'un vert trop intense et presque bleu, les uns en touffes épaisses sur le sol, les autres s'élançant au bout de longues tiges penchées. Et des tamarins et des roseaux, et de l'eau courante qui bruit sur les pierres. Nos chameaux altérés crient vers l'eau fraîche, courent y tremper avidement leurs têtes chaudes. Et nous, après ces jours de visions funèbres, enivrés tout à coup par la splendeur de cet Eden caché, nous campons joyeusement dans ce triste cirque de rochers sanglants, parmi les belles verdures bleues...

par le voisinage des calcaires blancs et gris ». On donne le nom de grès sinaïque ou grès du désert à un grès tabulaire rouge-foncé. « Le contraste est violent entre le blanc des hauteurs calcaires et les couleurs sombres ou flamboyantes de l'arrière-plan, ajoute R. Weill (p. 19-20) ; la Vallée Jaune ici et, plus au nord, la Vallée Rouge sont des noms qui manifestent la surprise des yeux, lorsqu'on quitte la zone des calcaires de l'Ouest pour entrer dans celle des grès, schistes et granites »... R. Weill décrit encore p. 190 les « extraordinaires falaises de granite rouge », dominant des ruisseaux « qu'accompagne une végétation exceptionnellement vigoureuse où figure un élément nouveau, de grands roseaux serrés en fourrés ».

(1) Pierre Loti, *Le Désert* (édit. définitive), p. 68, 79, 82, etc.

Digitized by Google

Nous nous engageons dans les gorges... Ce sont des granits roses, des mondes de granits roses que traversent çà et là, comme de géantes marbrures, des filons de granits bleus. Nous cheminons dans une pénombre et dans un silence de sanctuaire, suivant des couloirs naturels, qui sont comme des nefs d'église agrandies au delà de toute proportion humaine jusqu'au vertige et jusqu'à l'épouvante...

En face de l'Horeb et du Sinaï, le bord occidental de la Grande Arabie, l'ancien Edom est un semblable Pays Rouge (1) :

Par une coupure plus large qui s'ouvre sur des espaces vides, une bande horizontale commence d'apparaître, lointaine encore, mais d'une teinte particulière, que nous avions presque oubliée dans cette gamme de roses, une bande d'un admirable bleu de lapis : c'est le golfe d'Akabah, et nous sommes arrivés de l'autre côté de la péninsule sinaïtique !

... Ce golfe d'Akabah ne voit jamais passer une fumée ni une voile. Chemin abandonné depuis un millier d'années, il est à présent une mer perdue qui s'avance inutilement dans d'impénétrables déserts. Au-dessus de ses eaux, sur l'autre rivage, rayonne une chose invraisemblable et merveilleuse, qui est la côte de la Grande Arabie, une chose qui est extrêmement loin et qui semble proche, tant sont nettes les dentelures de ses sommets : on dirait d'un haut mur en corail rose, finement strié de bleu, qui serait debout dans le ciel, pour fermer tout l'Orient de la Terre...

(1) Cf. Jean de Kergorlay, dans *Revue des Deux mondes*, 15 avril 1907 : « A l'un des détours du sentier, montant en lacets sur les bords du précipice, près d'une vieille tour de guet en ruines, datant peut-être du temps de la Pétra nabatéenne..., le panorama devient fantastique. L'œil plonge sur une mer de pics, de dents, de cols, de vallées, de ravins qui s'en vont, au milieu d'un enchevêtrement indescriptible, se perdre et mourir aux platitudes mornes et désolées du fond de l'Arabah. Les grès ont les plus merveilleuses colorations. Le rouge et le jaune y dominent. La puissance de tonalité atteint son maximum à la rencontre de ces deux couleurs car, ensuite, les rouges, de presque noirs, varient jusqu'aux roses les plus exquis ; les jaunes vont des jaunes violents aux jaunes clairs soufre-citron... Du côté opposé au ruisseau, à quelques pas, la montagne rouge, tachetée de salpêtre, recouverte de lichens, s'enlève toute droite pendant plusieurs centaines de pieds... Elle est grandiose aussi cette coulée du Sik. Les grès rouges, noircis par l'humidité, s'enlèvent d'un seul jet à 60 ou 300 mètres de hauteur ». Cf. de même A. Kammerer, *La Géographie*, 1925, XLIV, p. 302-318.

Digitized by Google

L'ensemble des choses est rose ; mais il est comme barré en son milieu par une longue bande infinie, presque noire à force d'être intensément bleue et qu'il faudrait peindre avec du bleu de Prusse pur légèrement zébré de vert émeraude. Cette bande, c'est la mer, l'invraisemblable mer d'Akabah ; elle coupe le désert en deux ; elle en fait deux parts, deux zones d'une couleur d'hortensia, d'un rose exquis de nuage du soir, où, par opposition avec ces eaux aux couleurs trop violentes et aux contours trop durs, tout semble vaporeux, indécis, à force de miroiter et d'éblouir, où tout étincelle de nacre, de granit, de mica, où tout tremble de chaleur et de mirage.

Voici, par contre, dans le Nord de la péninsule sinaïtique, ce désert de Tîh qu'ont toujours sillonné les caravanes de l'Arabie la plus lointaine pour atteindre les marchés de l'Egypte ou les ports de la Méditerranée ; c'est le Pays Blanc :

A l'extrémité du plateau où nous cheminons, des régions nouvelles nous apparaissent tout à coup, de très lumineux déserts, tout de sables pâles, d'une teinte inusitée à nos yeux... Le vide et l'immense ne nous avaient pas encore été révélés sous de tels aspects, dans de telles blancheurs, et nous sommes bien loin de la contrée des granits roses où poussait la myrrhe. Ici, l'étendue est charpentée de calcaires, blanchâtres obstinément, que les siècles sont à peine parvenus à dorer...

Plus au Nord s'estompent soudain les premières nuances de la Terre Verte :

Les collines ont ici une vague teinte verte que nous n'avions jamais vue en Arabie Pétrée jusqu'à ce jour : c'est l'herbe qui commence : la désolation de la terre est près de finir... En même temps, le ciel est devenu plus septentrional... La nuit arrive mélancolique et voilée sur cette région d'herbages. Nos Bédouins, sentant venir le froid d'une contrée plus humide, prennent leurs vêtements de peaux à longs poils... Le cheik Aîta a, comme les autres, mis son sayon en peau de chèvre...

Ces fils de la Terre Rouge, ces descendants du naïf Esaü, touchent ici à la terre de l'astucieux Jacob, qui se revêtit de leurs peaux afin de les dépouiller :

Digitized by Google

Ce sont encore des régions inhabitées ; mais ce ne sont plus les sonores déserts. Et c'est fini des jeux de lumière, des mirages. Fini aussi, des étrangetés géologiques : les collines ont des formes ordinaires et des nuances connues où le vert bientôt dominera. Le ciel se ternit de vapeur d'eau, la brise est molle et l'horizon s'embrume. De plus en plus, l'herbe s'étend ; d'heure en heure, nous la trouvons épaissie ; le soir, toutes les collines sont vertes... Bientôt ce sera Chanaan, la terre propice à l'homme, la terre « où coulent le miel et le lait », au lieu de ces resplendissantes solitudes défendues, d'où nous sortons, qui nourrissent à peine le Bédouin maigre et pillard...

On entre enfin en pleine terre humaine :

Le vert, le vert nouveau continue de s'accentuer de tous côtés... La vie monte, monte de partout à la fois, nous entoure, nous envahit et nous reprend, nous qui arrivons des étranges pays de la mort. Le soir, nous remontions les premiers champs semés de main d'homme et plus magnifiquement verts que toutes les précédentes prairies...

Vendredi saint. Au chant des alouettes, nous nous éveillons parmi les herbages et les fleurs, dans l'immense plaine verte sous un ciel tendu d'un voile gris perle, d'où bientôt tombe un peu de pluie... Aujourd'hui même, nous entrerons en Palestine.

Au bout de cette plaine verte et de ses champs d'orge, c'est Gaza, et ses jardins, et son port écarté, sur le rivage de la mer que les Egyptiens appelaient la Très-Verte. Passant leur vie entre les rivages torrides de la Mer Rouge et les rivages humides de la Mer Verte, à travers un pays d'altitudes diverses, où les plateaux sont à quelques centaines de mètres et les sommets à deux mille ou trois mille mètres au-dessus du niveau marin, les nomades ont toujours eu besoin de solides et épaisses toisons, de pelleteries ou de gros lainages pour se défendre contre les pluies glacées, la neige et le gel. Pierre Loti décrit l'une de ces tempêtes de printemps dans le massif de Sainte-Catherine :

Un vent glacé se lève, venant d'en face, des contreforts du Sinaï ; il nous inonde de pluie fouettante, de neige fondue, de grésil ; nos

Digitized by Google

chameaux crient et tremblent de froid ; nos légers vêtements de laine blanche, nos minces souliers d'Arabe, tout est vite traversé par l'eau ruisselante, et nous voici tremblants nous-mêmes, les dents serrées, les mains douloureuses et inertes, transis mortellement... Nos Bédouins allument un feu de menues branches aromatiques, qui donnent une grande flamme et une grande fumée. Avec leurs membres nus et noirs, leurs haillons de pelleterie, leurs têtes sauvages, leurs accroupissements de singes, ils ont l'air de préhistoriques autour d'une flambée primitive...

La Terre Rouge était pour les Hébreux la Terre d'Edom : nous avons soit la traduction égyptienne soit, peut-être, l'original dans le *To-Doshiri* des inscriptions hiéroglyphiques.

Pour le Pays Vert, les Hébreux avaient-ils de même un terme général ?

Le seul texte où figure un nom de lieu de cette couleur est dans *Josué* XIX 46 : le territoire primitif de Dan a pour limite à l'Ouest (« vers la mer ») « les Eaux Vertes, voisines de Joppé » : avec un beau calembour les Septante ont transcrit en *Hierakon*, Ἱεράκων, le mot *vert* du texte, *iraqon*, car toutes les langues sémitiques ont cette racine *i. r. q* pour désigner la couleur verte du sol, des eaux, des plantes, de l'or ou des tissus.

De même pour le Pays Blanc, l'Ecriture ne nous donne aucun terme, semble-t-il. Pourtant, les Edomites, dit-elle, avaient comme prédécesseurs, voisins ou confédérés, les Khorites.

Les Modernes traduisent d'ordinaire ce mot par « Troglodytes » : *khor*, en effet, peut signifier le *trou*, en particulier les trous de la roche moins profonds que la caverne (*megara*). Les Bédouins du Sinaï, se fixent parfois en des villages temporaires ou durables, dont ils adossent volontiers les huttes de pierres ou de roseaux aux parois verticales des oueds, aux redans des falaises, ou qu'ils enfoncent sous tout abri que la roche peut leur offrir : les monuments de Pétra, mi-engagés dans la montagne, sont la forme artistique de ces habitations rupestres. Jérémie, — disent certains, — en parlait déjà, quand il raillait les gens d'Edom des « trous de rochers » et des « nids d'aigle »,

Digitized by Google

dans lesquels ils mettaient leur confiance. Les Septante et la Vulgate traduisent ainsi le texte du Prophète : τρυμαλιὰς πετρῶν, *cavernas petrarum*. Mais le texte hébraïque ne parle en vérité que des replis de la falaise et des hauteurs du plateau, dans lesquels et sur lesquelles Edom avait caché ou juché sa ville de La Roche.

Les Egyptiens, qui appelaient certains de leurs voisins *Iountiou*, « Troglodytes », n'ont jamais songé à donner ce nom aux peuples du Sinaï et des régions voisines (1). Ils avaient transcrit en *kharou* le *khor* des Hébreux et l'avaient étendu de proche en proche jusqu'aux régions les plus lointaines de notre Syrie. Je crois que *khor-kharou* était à l'origine le Pays Blanc : toutes les langues sémitiques ont, en effet, pour cette couleur la racine *kh.r* ou *kh.ou.r*, d'où les Anciens et les Arabes ont tiré le nom de leur *Haouran*, notre Hauran. Mais je crois qu'*Édom* était le Pays Rouge et que les Hellènes traduisirent en *Phoinikes*, « les Rouges », le nom de ces Édomites qu'une émigration, vers le XXVIIIe siècle avant notre ère, avait amenés des terres et rivages sinaïtiques à la frange maritime du pays d'Aram.

V. Bérard.

(1) Cf. G. Maspero, *Hist. anc.*, I, p. 355 : « Les ouvriers de Pharaon parlaient de cette région comme de *Baît*, la Mine par excellence, ou de *Bibit*, la contrée des Grottes, à cause des galeries nombreuses que leurs prédécesseurs y avaient creusées : le nom d'*Ouady Magharah*, Vallée de la Caverne, par lequel on désigne le site aujourd'hui, traduit simplement en arabe le vieux terme égyptien. La forme même du nom égyptien paraît être demeurée à l'un des ouadys secondaires, l'Ouady Babah. » Le sens du mot *Intiou* a été contesté, cf. *Cambridge ancient History*, I, p. 262 : « The *Intiu*, whose name should mean « pillar-folk », probably represent the main stock of the hamitic Nilotes who, it may be presumed, gave the Semites their worship of sacred trees and pillars, *baetyli*. » Dans Strabon et Diodore, qui copient le *Périple* grec *de la Mer Rouge*. (Geogr. graec. min., I, p. 175), les Troglodytes occupent le rivage occidental de la Mer Rouge, à l'opposé des Arabes. τοὺς Ἄραβας τοὺς τὸν κόλπον ἀφορίζοντας καὶ ἀντικειμένους τοῖς Τρωγλοδύταις (Strab., XVI, 4, 18).

Digitized by Google

J.-J. BACHOFEN

Son œuvre et sa méthode d'après un livre récent. [1]

Il n'est pas étonnant que peu de bibliographes se soient aventurés jusqu'à donner leur avis sur l'important ouvrage consacré par Carl-Albrecht Bernoulli à son compatriote bâlois Johann-Jakob Bachofen. Ce n'est pas l'étendue du travail qui les effraie. La peine en serait compensée par le très grand agrément du style éloquent et savoureux de C.-A. Bernoulli. Et cette étendue n'est pas disproportionnée à l'importance du sujet. On voit le livre s'avancer toutes voiles dehors, comme un grand navire dionysiaque, qui revient du pays des morts et qui vous porte avec gravité et douceur.

La difficulté du livre consiste dans la multiplicité des compétences qu'il suppose et que Bernoulli réunit avec aisance, même quand il s'en défend. Il faudrait avoir assimilé toute l'archéologie grecque, le droit grec, le droit romain primitif, et ses variétés étrusques, osques, ombriennes. Le droit des peuples asiatiques anciens et la civilisation égéenne, il faudrait n'en rien ignorer.

(1) Carl-Albrecht Bernoulli, *Johann-Jakob Bachofen und das Natur symbol.* Ein Würdigungsversuch. — Benno Schwabe und C°, Basel, 1924, 697 pp. gr. in-8°.

Il faut ajouter un choix substantiel *Johann-Jakob Bachofen, Urreligion und antike Symbole*, 3 vol. in-16, Leipzig, chez Philipp Reclam junior, 1926, t. I, 511 p.; — t. II, 524 p.; — t. III, 522 p. avec de belles illustrations, et d'excellentes introductions de C.-A. Bernoulli.

Digitized by Google

Chemin faisant on aborde d'importantes considérations d'ethnographie et de folk-lore. Comment en être juge ? Mais le livre traite aussi d'un fragment notable du romantisme historique, juridique et religieux en Allemagne. Il contient peut-être une théorie intégrale du romantisme. Enfin C.-A. Bernoulli tire de Bachofen une psychologie générale des faits religieux et une métaphysique dont il estime qu'elles ne sont pas périmées. C'est par cet aspect que son ouvrage relève de l'histoire des idées allemandes, car il en interprète l'évolution passée et en pronostique l'orientation prochaine.

I

Quand le livre de Bernoulli n'apporterait qu'une monographie de Bachofen, un récit de sa vie, de ses fréquentations à Bâle, il serait déjà, venant d'un historien aussi familier avec le passé de la vieille république et de l'Université de Bâle, un apport très précieux. Bachofen, homme très fortuné, a considéré ses fonctions de magistrat à la Cour d'Appel, puis de professeur, comme un devoir patricien envers sa ville natale. Un milieu où ont enseigné Johannes Schnell et Agathon Wunderlich, l'historien F.-D. Gerlach, les théologiens de Wette, J.-G. Müller, Franz Overbeck, le grand historien de l'art Jakob Burckhardt, et enfin Nietzsche, que Bachofen a connu et partiellement inspiré, n'a pas été intellectuellement médiocre. On suit avec intérêt le mouvement des idées dans une cité aisée et ouverte aux nouveautés. Ce n'est pas le lieu ici de décrire cette partie très colorée de l'ouvrage.

Il est très remarquable, mais très naturel, que Bachofen ait débuté par le droit romain. Ce début convenait à un élève de Savigny. Il est non moins remarquable qu'il ait passé du droit romain à l'histoire des religions antiques. On se souvient que Fustel de Coulanges a suivi le même chemin. Tous deux, Bachofen et Fustel, sont des esprits d'une structure diamétralement opposée à l'esprit de Mommsen. Fustel n'a pas engagé de bataille

Digitized by Google

ouverte contre Mommsen, dont il a peut-être ignoré l'hostilité sourde. Bachofen a eu le courage de cette contradiction, qui, de la part d'un savant de langue allemande, paraissait dépasser les limites de l'audace devant un tel adversaire. Un courant se dessine parmi les historiens de l'antiquité pour estimer que Bachofen et Fustel l'emporteront, quand l'écrasante impression produite par l'immense érudition et par le style éclatant du grand historien allemand sera dissipée. Il se peut que les faits religieux soient de ceux que le rationalisme combatif de Mommsen était le moins propre à pénétrer. Bachofen, comme Fustel, a donné son attention principale au culte des morts. Dans l'interprétation de ce culte il a nettement protesté contre la seule « sagacité analytique », et revendiqué les droits de la « profondeur synthétique », qui seule nous mène à un « savoir véritable et à une pensée cohérente. »

C'est par cette préoccupation du culte des morts que Bachofen est devenu archéologue. Il n'a pas voulu (comme l'a fait Fustel) s'exprimer sur le culte des ancêtres seulement d'après les textes. Il est allé d'emblée aux monuments figurés. Et il ne s'est pas contenté de noter les menues étrangetés, les détails de la technique, les attitudes, les attributs. L'archéologie pour lui devient une science des *images* et des *symboles* ésotériques, trop négligés jusqu'ici par la science des religions, et pour l'étude desquels Bernoulli estime qu'elle devra prendre conseil de Bachofen.

Sans nous arrêter ici aux monographies de détail sur le droit civil romain, à cette *Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fondation de Rome* (1851), écrite en commun avec Gerlach, à son étude sur *La Légende de Tanaquil*, à ses *Lettres archéologiques* (2 vol. 1880-86), à de curieux articles dont l'énumération se trouve chez Bernoulli (p. 596-8), disons que les deux principaux ouvrages de Bachofen seront à tout jamais le *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (1859) et *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer rechtlichen und religiösen Natur* (1861). Les archéologues de métier évitent de parler de ces ouvrages.

Digitized by Google

Ils en ont une méfiance innée ; et ces deux livres contiennent sans doute des erreurs de détail en foule et plus encore de conjectures invérifiables. Ils sont un tissu poétique, infiniment fantaisiste, d'hypothèses brodées sur des identifications téméraires. Toutefois il y abonde des rapprochements si nombreux et appuyés sur des textes si certains qu'une partie notable de ces hypothèses peut-être se soutiendrait. Et le sens mystique en est si authentique que plusieurs intuitions de Bachofen se trouveraient sans doute exactes. Mais on redoute l'infini travail qu'il en coûterait d'opérer ce filtrage. On hait les livres composés en dépit de la méthode classique, bien que cette méthode ait ses limites et qu'elle aboutisse souvent à un desséchant agnosticisme. Je n'ai aucune qualité pour essayer ici une discrimination. Il faudrait qu'un archéologue et un helléniste d'un esprit analogue à celui de Bachofen reprît le sujet à pied-d'œuvre. Il est plus probable que cette vérification résultera d'un long travail collectif (1).

Nous nous abstiendrons donc de dire, ou même de présumer ce que valent les hypothèses de Bachofen sur les symboles funèbres de l'*œuf* ou de la *corde*. Que signifient les œufs si nombreux, naturels ou imités en terre cuite, que l'on trouve dans les sarcophages italo-grecs ? Pourquoi dans le cirque romain, sur les cinq ou sept ou dix pylones de la muraille qui scinde en deux l'arène, dépose-t-on des corps ovoïdes ? Pourquoi enlève-t-on un de ces corps à chaque tour du char ? Est-il exact que ces œufs représentent l'orbite ovale que les chars parcourent ? sont-ils symboliques de la vie individuelle elle-même, qui s'achève par la mort à chaque tour, c'est-à-dire pour chacun de nous, tandis que la course continue comme la vie générale ?

Le désaccord sera peut-être moins grand sur le symbole d'Oknos, le vieillard qui, aux enfers, tresse une corde qu'une ânesse mâche par l'autre bout. Cette image, que Polygnote a peinte sur les parois de la Lesché de Delphes, mais que l'on trouve dans

(1) On trouvera l'appréciation sévère d'un spécialiste chez E. Howald, *Wider Joh.-Jak. Bachofen.* (*Wissen und Leben*, Zürich, 15 mai 1924).

Digitized by Google

beaucoup de tombeaux romains, représente-t-elle un des vains labeurs de l'Hadès, comme celui de Tantale, ou Sisyphe ou des Danaïdes ? Cette corde qu'on tresse et que défera aussitôt l'ânesse qui la mâche, signifie-t-elle la vie, tramée par des forces sages (donc d'aspect humain), tandis que des forces brutes (représentées par un animal) la défont constamment ? Peu importe la part d'erreur contenue dans ces interprétations. L'essentiel est dans cette découverte générale de Bachofen : la révélation religieuse a toujours lieu par une *image symbolique* où elle se fixe et par laquelle elle dirige une pensée très éloignée encore de tout concept.

Une mythologie comparée comme celle établie par Adalbert Kuhn est donc d'avance condamnée. Car elle use de méthodes philologiques. Or on ne peut pénétrer le mythe en partant des mots ; on ne peut le pénétrer qu'en partant de l'image. Indépendamment du mérite d'avoir tenté le premier une comparaison des mythologies, il ne reste donc rien de l'effort de Kuhn. Dans l'âge enthousiaste où se fonda la grammaire comparée, la méthode linguistique assura le succès foudroyant de sa tentative. Son interprétation du mythe de Prométhée-Pramantha fut promptement classique. Cette prétention de la linguistique éveilla de bonne heure l'indignation de Bachofen. Elle s'était compliquée d'une autre méprise, qui consistait à prendre pied d'emblée dans le monde solaire des dieux uraniens. Kuhn a ignoré presque totalement les dieux chthoniens, parce que le hasard de ses rapprochements linguistiques ne le menait pas à eux. L'œuvre capitale de Bachofen est cette descente chez les puissances chthoniennes ; et il y était mené par son étude du symbolisme funéraire.

Son étude de droit romain primitif fit le reste. Sa discrimination de *sanctus* et de *sacer*, dans le désordre où se suivent les définitions empiriques même chez les plus grands lexicographes, mérite un examen renouvelé. C'est de la pierre funéraire que naquit, selon Bachofen, la notion du *sanctum* ; et elle s'applique à tout ce qui est chthonien. Le *sacrum* est au contraire ce qui est protégé par les dieux lumineux supérieurs. La *sanctitas* est

Digitized by Google

une qualité originelle qui ne vient pas de la protection des dieux. Le caractère *sacré* est une qualité dérivée qui ne vient que de la *consécration aux divinités*.

Cette même considération amène Bachofen à distinguer entre le droit *matriarcal* et le droit *patriarcal* ultérieur, le seul que nous connaissions historiquement, le seul aussi que prétende restituer Fustel de Coulanges. L'étude des textes historiques ne peut en effet reconstruire que des institutions dont la signification est vivante et comprise. Le droit matriarcal ne peut être restitué que par un long approfondissement des vestiges imagés, dont les plus vieux sont les symboles funéraires. Après quoi les textes parleront par quelques expressions oblitérées. Or, Bachofen croit démontrer que, dans la croyance primitive des peuples de l'Europe, l'homme était né de la terre, mais que la femme était de nature tellurique elle-même. Le mot de *mater-ies*, dent nous avons fait la dénomination de toute matière physique, indique fortement cette identité, aperçue par les primitifs, entre la fonction maternelle et la nature de la terre. Ainsi l'essence de la femme est chthonienne. Le droit qui régnait à l'époque où la femme prévalait. Diké, Poina, Némésis, a ses racines dans l'identité de la nature maternelle et de la terre. Le plus ancien « droit naturel » est ce droit là. C'est un droit cultuel, de pure équité, qui comprend tous les vivants, même les animaux de la terre, de la mer et de l'air.

De même le plus ancien droit pénal est matriarcal. Bachofen n'a jamais admis que le parricide signifiât « *patri-cidium* ». Il a toujours affecté d'écrire *paricidium*, affirmant que ce mot venait du verbe *pario*. Il se trompe à coup sûr dans cette étymologie ; mais il ne se trompe peut-être pas quand il conteste l'étymologie usuelle. En droit pénal à cette époque primitive les femmes sont plus sacrées que les hommes ; ou plutôt elles sont proprement *saintes*. Leur inviolabilité vient de ce qu'elles participent de la terre maternelle, en laquelle réside toute sainteté. L'inviolabilité de l'homme au contraire dérive de la *Loi*. Le parricide primitif est le crime contre la femme : C'est pourquoi le

Digitized by Google

coupable de parricide ne peut pas être enterré, car il ne doit pas retourner à la terre maternelle.

Bachofen en vient ainsi au droit successoral, à la succession par les femmes. Il découvrit que le mot *paterfamilias* est un mot tardif. Le mot *materfamilias* est bien plus vieux. Il commença une grande orientation de droit comparé. Il s'aperçut que les Lyciens, selon Hérodote, se dénomment du nom de leur mère, et non de leur père. L'union d'une femme libre avec un esclave donne en Lycie des enfants libres ; l'union d'un homme libre avec une femme serve n'en donne pas. Il fit la même recherche pour la Crète, Athènes, Lemnos, Orchomène et les Myniens, l'Elide, la Locride, Lesbos, Mantinée, les Cantabres, l'Egypte, l'Inde, l'Asie Centrale. Il a créé ainsi le droit comparé. Là encore il ne faut pas compter ses erreurs de détail. Il a découvert qu'il y a dans un même système de droit des stratifications superposées d'inégale antiquité. Il faut comparer les couches les plus anciennes du droit des peuples évolués avec les couches qui affleurent encore dans le droit des peuples attardés. Il se peut que « le matriarchat », affirmé par Bachofen (et ce nom traduit très improprement le *Mutterrecht* allemand), soit très recouvert de couches institutionnelles plus récentes ; et il n'a sans doute jamais été un fait absolument général. Mais qu'il ait été fréquent, qu'il ait revêtu des formes multiples, toutes les recherches de Morgan à de Montmorency (1) tendent à le prouver.

Bachofen a admis qu'avant les communautés matriarcales organisées, il y a eu de l'hétérisme pur, une « promiscuité de marécage. » Mais cela même a été un état social très religieux. Les roseaux et les oiseaux de marécage ont été vénérés par les Anciens, parce qu'ils y voyaient représentée symboliquement l'exubérance prolifique de la terre fécondée par les eaux. La vie naît *sine semine, sine aratro,* dans les marais. Beaucoup de Déesses Mères sont adorées ἐν ἕλει, dans le marécage. Socialement à cette époque,

(1) J.-E.-G. de Montmorency, *The matriarchal state* (Edinburgh Review, t. 234, 1921, p. 163-173).

Digitized by Google

la fidélité conjugale n'existe pas. Elle aurait certainement passé pour sacrilège. Hélène est, à l'origine, une de ces déesses séduisantes de la promiscuité. Aphrodite est longtemps hostile à la loi du mariage. La jeune fille, même à l'époque du droit matrimonial constitué, a été longtemps obligée de se concilier cette déesse par une longue période d'hétérisme. Ceci est à lire en entier dans le livre de Bernoulli. Il va sans dire qu'il connaît la légion des contradicteurs ; et il ne néglige pas les sectateurs rationalistes, Sumner Maine, Starcke, Westermarck, qui ont dilué les idées de Bachofen. Mais s'il affirme que le système patriarcal du droit n'a pu s'établir qu'après le drainage des marais primitifs par le régime de l'agriculture sédentaire, cela n'est-il pas pour remplir de joie les théoriciens de la conception matérialiste de l'histoire ? Bachofen serait bien surpris, car il se trouverait que les marxistes sont plus chthoniens que lui ; et il n'y aurait jamais eu de symbolisme religieux sans le marécage primitif. Fort heureusement ce marécage a rendu possibles les visions extatiques, qui se sont transmises au romantisme allemand.

Cependant l'« hétérisme », la première promiscuité sexuelle n'est pas la pièce principale du système de Bachofen. Dans sa doctrine un peu flottante, la nature maternelle de la femme prédomine. Son système consiste à montrer comment le « matriarchat » a constitué la première fixation d'un droit, par la religion. La maternité est par elle-même une révélation religieuse. L'homme, quand il naît et quand il meurt, n'a affaire qu'à sa mère. Il naît de la terre et retourne à la terre, processus deux fois sacré. C'est pourquoi de Déméter naîtra Télété, la certitude mystique, l'assurance qui nous est donnée par les mystères de participer à la vie éternelle. Après quoi le lien le plus sacré a été celui qui nous joint à nos sœurs, par la plus pure affection. De grandes déesses, Artémis ou Iphigénie, ont été des déesses vierges de l'affection fraternelle.

Bachofen a décrit les réalités sociales et juridiques que les textes et les monuments antiques lui faisaient connaître de son temps et qu'il jugeait engendrées par ce mysticisme naturiste,

Digitized by Google

comme elles ont péri avec lui. Elles sont représentées par des vestiges qui sont les symboles. Bachofen en a essayé de longues énumérations. Il n'a reculé devant rien, et il a entraîné avec lui son interprète enthousiaste. Qu'y avait-il dans le ciste sacré qu'on promenait processionnellement à Eleusis ? C'est un secret que les mystes étaient tenus de ne pas divulguer ; mais Bernoulli ne se résigne pas à l'ignorer. Il sait, avec Körte, que c'était le κτεὶς de Déméter, et l'on montrait cet objet d'une façon tangible aux initiés, de sorte qu'ils se sentaient, avec extase, les fils immortels de la terre, pour avoir repassé par l'acte de l'enfantement. Mais ceci anticipe sur la psychologie même de l'extase imagée, dont Bachofen est le promoteur.

Une difficulté du système qui ne pourra jamais être complètement levée, consiste dans la nécessité d'expliquer la révolution qui a amené le droit patriarcal. Bernoulli l'a bien vue. Il a fait les plus ingénieuses tentatives pour y échapper. Bachofen a usé de deux stratagèmes. Le premier est de recourir à Dionysos. C'est le dieu de l'exubérante ivresse orgiaque, de la vie animale luxuriante, mais qui englobe la mort. Dieu chthonien, dieu des instincts troubles, donc dieu de la femme. Mais s'il séduit le naturel féminin, c'est aussi par son aspiration éternelle à la pureté. Dionysos est le dieu qui mène les femmes de la promiscuité à la vie réglée du mariage, après qu'il les a traînées derrière lui dans le cortège des Ménades. C'est là un point difficile à comprendre, comme il est malaisé de comprendre que Dionysos paraisse en Grèce comme un Dieu intrus, qui détrône Apollon, le dieu solaire. On concevrait mieux que le Dionysos primitif eût été menacé par une conquête apollinienne. Or ce n'est pas ce qui résulte des mythes grecs.

Le second stratagème, c'est une systématisation de la légende héroïque qui semble excessive. Il n'y a que deux thèmes mythologiques dans Bachofen : celui de la *Terre* et celui du *Héros*. Toutes les légendes grecques, il les imagine donc taillées sur le même modèle, le mythe de Bellérophon. Le Héros lutte contre la Terre dont il est sorti (Antée ; Prométhée, Titan du tremble-

Digitized by Google

ment de terre ; Héraklès). Il détruit les anciennes puissances telluriques, les monstres du marécage ou de la mer. Il maudit la terre elle-même, comme Bellérophon. Il s'élance vers les régions solaires. Il en retombe, ou il y atteint et y demeure. Il symbolise l'intelligence virile qui peu à peu remplace l'instinct féminin. Du même coup il détruit le régime social de la gynécocratie qui a régné dans l'âge précédent, mais qui paraît contre nature à l'âge apollinien. De là tant de guerres entre les Héros et les Amazones, et enfin l'anéantissement de cette république armée de femmes rebelles à la loi des hommes.

Le drame encore des grands tragiques grecs retrace l'histoire de cette lutte contre les divinités chthoniennes anciennes et contre le matriarchat. Il est surprenant que Nietzsche n'ait pas été influencé par cet aspect de la doctrine de Bachofen. J'ai montré ailleurs qu'il ne lui a emprunté que certaines nuances de l'idée du dionysisme et l'idée d'une civilisation dionysiaque. Il ne doit rien à l'idée que Bachofen se faisait de la tragédie grecque, qui est pour Bachofen un mystère religieux, où les héros sont évoqués parce qu'ils sont des morts. C'est une grande opération de magie funèbre, où les morts recommencent leur vie et commentent leurs actes, car ils savent les derniers secrets des dieux. On ne comprend pas l'*Orestie* d'Eschyle, si on ne se rend pas compte que le fils d'Agamemnon en vengeant son père suit une croyance récente et non encore solide. Dans l'ancien droit matriarcal un fils n'avait pas de lien religieux avec son père. La mère seule était sacrée. C'est pourquoi les Erinnyes, déesses de la terre, doivent venger Clytemnestre et poursuivre Oreste. Elles n'ont pas à venger Agamemnon ; et c'est un Dieu nouveau, solaire, Apollon, qui proclame un nouveau droit paternel. On lirait de même dans les *Trachiniennes* de Sophocle, ou dans les pièces d'Euripide, comment s'écroule le régime des femmes-reines, des Amazones (Médée, Hypsipyle, etc.)

S'il y a ainsi un lien entre l'ancienne religion tellurique et le matriarchat, il y en a un autre entre la nouvelle religion olympienne et le droit patriarcal. Mais c'est ici le seuil où s'arrêtent

Digitized by Google

les travaux de Bachofen ; et c'est aussi le terme de ces identifications énormes qui ont effrayé les spécialistes. Cette défiance ne les dispensera pas d'essayer une dernière vérification, qu'il n'est plus facile désormais de refuser avec mépris.

II

Quand rien ne subsisterait des rapprochements téméraires de Bachofen, il resterait sa doctrine générale du fait religieux primitif, et elle mérite d'être examinée. Nous vivons sur une théorie des religions primitives dans laquelle il semble que le fait religieux élémentaire soit la croyance en un *mana*. Cette idée, introduite par Codrington, a rendu de grands services. Il se peut toutefois qu'il soit temps de la reviser. Elle représente dans les sciences de la religion cet état d'esprit peut-être qui, dans les sciences physiques, a créé *l'énergétique*. On sait que l'hypothèse énergétique ne suffit pas à tout, et des représentations plus imagées (un nouvel atomisme, les figures de la stéréo-chimie) ont dû la compléter.

Pour Bachofen, le fait religieux primitif est une *image symbolique* surgie dans une conscience extasiée. Des études ethnographiques très étendues, qu'il a élargies sur le tard, ne l'ont pas fait démordre de la théorie où l'avaient amené ses études grecques. Le symbole religieux est antérieur au mythe, et il commande le rite lui-même. On ne pouvait pas s'en apercevoir à l'époque où la science des religions était avant tout *mythologie*. D'emblée alors alors elle s'installait dans une pensée déjà très dérivée, celle du mythe, qui revêtait des formes diverses : la légende divine ou héroïque, le conte populaire. On sentait vaguement la valeur très particulière de cette dernière forme de récit. C'est que le conte populaire est resté bien plus près de la vieille pensée symbolique que la mythologie savante des prêtres et des poètes.

Il s'agit de découvrir, sous les rites, les mythes, les légendes et les contes, l'*image* qui fait le contenu de l'« expérience » religieuse primitive. Le lien maternel qui relie Déméter à Coré est

Digitized by Google

représenté d'une façon tangible par l'objet de culte enfermé dans le ciste d'Eleusis. Le sentiment d'être les enfants immortels de la terre, de ne pouvoir y être ensevelis que pour un temps, la certitude d'être accueillis dans l'impérissable vie de la terre et de ressusciter avec elle, voilà l' « expérience » primitive enclose dans ce symbole et que développera le mythe.

Dans cette première représentation imagée, qui est celle de l' « expérience » religieuse, la nature n'est donc pas aperçue comme dans l'observation positive. Une source, un rocher, un arbre, pour l'homme religieux, ne sont pas un volume d'eau ou de pierre, ou un végétal ; ils sont une apparition magique. L'observation concrète disparaît dès que surgit ce nimbe de la vision symbolique. Cette vision nous avertit d'une destinée où nous allons être englobés. « Une religion est une certitude psychique, recueillie dans des symboles, touchant le sens de la vie. » Il n'y aurait plus de religion, si la vie n'avait pas de sens ; et il n'y en aurait pas non plus, si ce sens n'était pas aperçu. Il ne peut l'être que par le symbole.

Analysant ce résultat, et le confrontant avec les faits de l'histoire, Bernoulli distingue deux sortes de religions ; et c'est une distinction qui ressort directement de Bachofen : 1° des religions de la pure aperception ; — 2° des religions de la représentation.

1° Au premier échelon, les religions de la sensibilité réduite à elle-même, du pur instinct, de la lutte entre les joies et les douleurs, règnent seules : Ce sont les religions chthoniennes. Dira-t-on qu'à ce niveau l'homme est encore un simple animal ? Mais l'animal a souvent des sens plus aigus, des instincts plus puissants et plus précis que l'homme. Aucun animal cependant ne pense par symboles, et n'entre dans l'extase religieuse sous le frisson de l'image. Il ne faut donc plus dire qu'au commencement était le Verbe, ou la Force, ou l'Action, comme le veulent saint Jean ou Gœthe. Il faut dire : au commencement était l'Image.

Cette image forme le noyau autour duquel viennent s'agglomérer et rayonner les sentiments. La nature ne nous est connue que par un sentiment lié à des images symboliques. Par elles seules l'homme

Digitized by Google

se représente l'univers. L'animal ne se représente que des objets partiels et momentanés. Conscience tout obscure et panthéiste encore que cette première pensée imagée de l'homme. Elle exprime d'abord son expérience essentielle et son premier étonnement, qui fut celui de la transmission de la vie. La femme fut ainsi un de ses symboles, comme étant la source de toute vie, et dès lors la source même de la mort. Ainsi s'expliquent les nombreux symboles sexuels de cette religion, et le personnel de divinités maternelles toutes chthoniennes dont elle est peuplée.

C'est une religion qui ignore tout de nos raisonnements de causalité et de finalité. Elle découvre des dieux présents dans toutes les choses qui tombent sous le sens. Des *numina* remplissent les monts, les fleuves, les grottes, les arbres, les animaux. Mieux encore la totalité du monde lui paraît le siège d'une activité divine : le *destin* qui le mène obscurément, et nous fait signe parfois et nous entraîne. Les symboles et leurs répercussions sentimentales pénètrent jusqu'aux profondeurs de l'âme et y créent ces impressions d'ensemble, ces pressentiments du divin, enfin ce sentiment de l'infini que des paroles ne sauraient rendre et qui forment encore aujourd'hui le contenu le plus précieux de la vie religieuse.

Cette vision symbolique a toujours lieu dans des individus privilégiés. Mais les individus se communiquent entre eux cette vision. L'extase, contagieuse comme une suggestion hypnotique, est toujours individuelle à sa source. Ce sont des *Voyants* qui créent les premiers symboles et en accroissent le nombre. Après quoi dans une société déjà rationalisée, surviennent les *Prêtres* pour administrer le stock existant d'images symboliques et pour en faire une denrée de consommation courante et règlementée.

2° Il se fait un grand clivage dans l'esprit, quand s'installent les religions de la *représentation* ; et quand elles s'installent, surgissent les dieux virils. Peut-être Bernoulli a-t-il une tendance à trop pousser Bachofen dans le sens de Nietzsche, et la religion uranienne qu'il lui prête ressemble de bien près à la mythologie d'Otfried Müller et à l'apollinisme nietzschéen. Un lecteur non

Digitized by Google

prévenu du *Mutterrecht* et de la *Gräbersymbolik* n'y retrouverait peut-être pas tout ce que Bernoulli y a mis. Et peut-être aussi Bernoulli le sait-il bien. C'est une construction personnelle qu'il essaie, et j'accorde qu'elle n'est pas contraire à l'esprit de Bachofen. Mais il faut l'y introduire ; on ne peut l'en extraire.

La religion primitive change dès qu'apparaissent l'entendement, la conscience, la raison, le vouloir. De ce jour la *civilisation* commence. Les souffrances des héros de l'âge tellurique l'ont fait naître. La personnalité humaine se dessine, et elle a ses exigences. Les cultes matriarcaux suffisaient au sentiment obscur par la croyance au Destin. L'apollinisme nouveau ne satisfait la conscience que par la foi en un Dieu-Providence.

Est-ce une décadence? Peut-être. Le sombre postulat qui est au fond de la doctrine de Nietzsche, c'est que toute civilisation est décadente. La tragédie attique traduit la décadence de l'ancienne religion des mystères chthoniens. Par contre la croyance en l'immortalité personnelle peut surgir, et la pensée de la Rédemption apparaît, qui fait triompher Héraklès de Cerbère, OEdipe de la sphynge et Orphée des Sirènes. C'est cette croyance en l'immortalité qui peu à peu a refoulé le culte des ancêtres, bien que Bachofen semble avoir oublié qu'à une certaine phase de la croyance en l'immortalité (attestée par le *Songe de Scipion* et ses dérivés), cette foi est précisément une foi en la survie des grands ancêtres dans un séjour éthéré.

Ce séjour dans l'au-delà est une des conquêtes principales des religions apolliniennes. Comment y entre-t-on ? Probablement, à à l'origine, d'une façon très naturelle et comme par une naissance nouvelle, qui est le rite de l'initiation. Quelques résidus de ce tellurisme qui subsiste dans les religions de l'immortalité nous sont conservés (par exemple la messe des morts mandéenne). Après quoi vient la forme plus rationnelle du jugement des morts. Ce sont alors les religions du *pneuma* et du Dieu Père et Juge, dont la loi préexiste et nous sera appliquée rigoureusement, si notre conduite s'éloigne d'elle.

Il reste que, malgré tout, ces religions restent alourdies d'élé-

Digitized by Google

ments chthoniens qui viennent des lointaines origines, et parfois elles tendent à retourner à la terre, après s'être élevées au-dessus d'elle. L'interprétation du christianisme, telle que la construirait Bachofen, en ferait un tel compromis ; et jusque dans le protestantisme personnel de Bachofen, un Eros très étranger au Logos orthodoxe l'emporte et garde comme une ferveur dionysiaque du tellurisme primitif. C.-A. Bernoulli a retrouvé avec complaisance ces traces. Il faut attendre qu'il nous donne le grand ouvrage qu'il annonce sur *Jésus*, qui fera suite à son important volume sur *Johannes der Täufer und die Urgemeinde* (1920), pour nous prononcer sans risque de contre-sens. Dès maintenant on voit tout un système de psychologie religieuse prendre forme ; et l'interprétation de la civilisation chrétienne tout entière devra peut-être subir des retouches, quand cette psychologie se dessinera devant nous dans son intégrité.

III

Mais, par-delà, c'est à une nouvelle métaphysique positive que tend cette psychologie religieuse. Elle a été esquissée dans de subtils et brillants essais de Ludwig Klages, et c'est de Klages que Bernoulli est ici le sectateur. Ce poète-philosophe, Ludwig Klages, qui fut autrefois du cénacle de Stephan George, est en passe de conquérir une renommée européenne. Peut-être n'y a-t-il que Henri Bergson qui ait aujourd'hui en Europe une action aussi profonde. Or, Ludwig Klages est arrivé à sa métaphysique par la méditation de Bachofen et de Nietzsche.

Pour Nietzsche, l'homme se composait d'un monde de la représentation et d'un monde de la perception. Plusieurs philosophes, dans le passé, avaient douté de la valeur de la perception humaine. Presque personne, ni même Kant, ne doutait de la vérité de la représentation. Kant la délimitait, mais la jugeait objective à l'intérieur de ces limites. Héraclite avait douté seul de la représentation, et Nietzsche le premier après lui. La perception, disait-il, est affaire d'instinct, comme le vouloir. La raison est au contraire

Digitized by Google

un tissu de représentations réfléchies. Nous ne sommes en contact avec la vie universelle que par nos perceptions et nos instincts. Ces perceptions et ces instincts préservent notre vie, et en font la partie précieuse, tandis que la pensée consciente et abstraite, la *représentation*, met notre vie en péril, la ronge et en cause le dépérissement.

Pour Bachofen, l'homme se compose d'une faculté de *pensée* et d'une faculté de *vision*. Quand la vision s'installe dans la pensée, la pensée est symbolique. C'est là un grave événement ; c'est une descente de la pensée chez les morts. Les Enfers ont leur langage qui est imagé. Bachofen est venu déchiffrer ce langage. Quand ces images funèbres qu'il a découvertes seront libérées de tous les concepts qui en forment la gangue vulgaire, on pourra enseigner ce langage.

Cette expression « descente chez les morts » ne doit pas être tenue pour une métaphore. Il faut la prendre à la lettre. Bachofen a montré le chemin d'une ontologie nouvelle. L'ontologie commune, depuis Aristote, est construite avec les concepts les plus exsangues. Elle ne peut atteindre qu'à des chimères logiques. Seules les images ont une existence vivante. L'expérience religieuse en nous dépasse la perception, et même la science, qui n'est que le système cohérent des perceptions, parce que l'expérience intérieure atteint à une image symbolique de la vie universelle.

Cette déduction peut sembler surprenante. Car il paraît au bon sens que seules les *choses* existent, et non les *images* ; que seule la perception atteint donc l'être, tandis que l'imagination n'atteint que des apparences. Mais songeons que dans toute perception il y a : 1° une *sensation* ; 2° une *vision* (Schauung). La sensation nous révèle la nature corporelle des images ; la vision nous révèle la nature imagée de la réalité. La sensation est en effet une fonction du corps ; la vision est une fonction de l'âme. Il n'y a pas d'êtres qui aient des sensations sans vision ; mais il y en a qui ont des visions dénuées de sensation. Le rêve est une telle vision dont la sensation est absente.

Digitized by Google

S'il en est ainsi, les images sont bien plus réelles que les sensations, puisque la sensation peut disparaître alors que subsiste toujours la vision. Etre vivant, c'est être capable de cette vision intérieure, qui est la vraie fonction de l'âme. Donc les images seules sont animées, c'est-à-dire liées à la vie d'une âme. « Il n'y a pas d'âmes dans un monde de choses, de causes et de forces. La patrie des âmes, c'est la réalité des images. » (L. Klages.) Ce qui vit, ce n'est donc jamais la matière ; ce sont les images que recèlent les corps animés. Elles naissent, changent et meurent avec ces corps : Elles se transmettent à leur progéniture, se propagent dans toute la descendance de l'espèce et mènent tous ces vivants avec une force magique.

Pour une conscience ainsi faite, le monde ne se décompose plus en une infinité d'objets particuliers reliés par une causalité mécanique. Il se révèle, non comme un cosmos ordonné, mais comme un cosmos animé. Il n'apparaît qu'à une vision qui aperçoit l'archétype d'un *événement*, et qui met l'âme en contact direct avec l'existence universelle, actuelle et passée. Les signes qui subsistent de ces visions, ce sont les symboles imagés. Ils constituent un langage qui sert à réveiller la vision extatique, comme notre langage conceptuel sert à réveiller le souvenir des choses perçues. L'âme, dans cette vision, saisit le devenir qui, au moment même où il est aperçu, est déjà du passé. Donc, les archétypes où il est fixé sont « des âmes du passé réapparues » (Klages.) C'est là le fond psychologique de toute religion ; et c'est pourquoi toute religion repose sur le culte des ancêtres. Toute croyance au progrès est au contraire nettement une décadence et atteste la prédominance de la pure pensée organisatrice et du vouloir brutalement utilitaire.

On peut demander si cette métaphysique est aujourd'hui possible et compatible avec la science. Je répondrais qu'il faut attendre ; mais qu'entre la science et la métaphysique les liens sont mobiles. Ce sera la tâche d'un nouveau livre de C. A. Bernoulli que d'exposer cette métaphysique ; et on nous promet aussi que Ludwig Klages recueillera dans un livre systématique sa récolte

Digitized by Google

dispersée dans des essais épars. Cet exposé, chez l'un et chez l'autre, ne pourra être que d'une grande beauté littéraire. Il convient dès maintenant de signaler cette métaphysique nouvelle qui monte à l'horizon et qui déjà trouve son expression poétique dans plus d'un poème du cénacle de Stephan George, dans l'*Orpheus* de C. A. Bernoulli, et dans la poésie autrichienne la plus mystique, celle de Leopold Andrian, de Beer-Hofmann, de Peter Altenberg, d'Hofmannsthal et de Rainer-Maria Rilke.

Charles ANDLER.

Digitized by Google

LA PREMIÈRE ÉDITION DE SAINT PAUL

Dans son livre mémorable sur Marcion (1) Adolf von Harnack a reconstitué en partie l'*Apostolicon* c'est-à-dire l'édition marcionite des épitres de saint Paul.

Cette édition, établie par Marcion vers 140, comprenait dix épîtres, placées dans cet ordre: *Galates*, I et II *Corinthiens*, *Romains*, I et II *Thessaloniciens*, *Laodicéens* (c'est-à-dire nos *Ephésiens*), *Colossiens*, *Philippiens*, *Philémon*. Les deux épîtres à Timothée et l'épître à Tite n'y figuraient pas. Elle n'existe plus. Seule l'édition catholique ou édition longue, qui comprend treize épîtres, nous a été conservée.

Mais l'*Apostolicon* a été lu, cité et combattu par plusieurs auteurs anciens. Tertullien en a eu sous les yeux une traduction latine très littérale dont il a copié une grande partie dans le *Contre Marcion*, vers 210. L'auteur des *Dialogues d'Adamantios*, vers 300, et Epiphane, dans le *Panarion*, en 377, donnent de nombreuses citations du grec. D'après ces trois sources et en utilisant aussi quelques allusions d'Irénée, d'Origène, d'Ephrem et de Chrysostome, Harnack est parvenu à rétablir, en entier ou en partie, environ quatre cent cinquante versets de l'*Apostolicon*.

Grâce à cette restauration il nous est permis de comparer l'*Apostolicon* à l'édition longue des épîtres. Non seulement il

(1) *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig, 1921. *Beilage III*. 2e éd. augmentée 1924. En 1891, Th. Zahn avait déjà ébauché une reconstitution de l'*Apostolicon* (*Gesch. d. N. T. Kanons*, II, p. 495-523).

Digitized by Google

comprend trois épîtres de moins mais, dans les épîtres qu'il donne, son texte est en général plus court. Une question très grave se trouve posée. Est-ce Marcion qui a fait des coupures dans le texte long ? Ou est-ce le texte long qui a fait des additions à l'*Apostolicon* ? En d'autres termes quelle est la première édition de saint Paul ?

Pour les écrivains ecclésiastiques la question ne se posait pas. Ils se servaient de l'édition longue, seule déclarée canonique. Naturellement ils la considéraient comme originale. Si l'édition déclarée hérétique tombait entre leurs mains, ils constataient que trois épîtres et divers passages y manquaient et ils concluaient nécessairement que l'hérétique Marcion les avait retranchés.

Irénée (I, 27, 2) déclare que Marcion a taillé (*abscidit*) les épîtres de l'Apôtre et en a ôté ce qui concernait le Dieu créateur et les prophéties.

Tertullien dit que Marcion a industrieusement gratté (*industria erasit* V, 3 ; V, 14), supprimé (*abstulit* V, 4), tout en laissant des traces à la façon des voleurs (*ut furibus solet* V, 4), creusé ici de grandes fosses en enlevant ce qu'il a voulu (*quantas foveas... fecerit auferendo quae voluit* V, 13), pratiqué là une immense brèche (*amplissimum abruptum intercisae scripturae* V, 14). Il proclame l'intégrité du document catholique (*nostri instrumenti integritate* V, 13) et dans une apostrophe audacieuse fait rougir l'éponge de Marcion (*erubescat spongia Marcionis* ! V, 4).

Epiphane, plus sobrement prétend de même que Marcion a découpé (περιτέμνων *Haer.* 42, 9) les épîtres de l'Apôtre.

Harnack a suivi les écrivains ecclésiastiques sans soumettre leurs affirmations à un examen sévère. Il s'est fié à eux. S'il avait pris garde qu'Irénée, Tertullien, Epiphane ne pouvaient pas sans hérésie penser autrement qu'ils n'ont fait et que leur opinion était déterminée par leur foi, il aurait convenu qu'il était utile de reprendre après eux la question et de la traiter par une méthode purement critique.

Or l'examen critique va contre les présomptions des écrivains

Digitized by Google

ecclésiastiques. Il démontre, on va le voir, que l'*Apostolicon* n'est pas une mutilation de l'édition longue mais au contraire que l'édition longue n'est qu'un *Apostolicon* remanié et augmenté. En d'autres termes le texte reconstitué par Harnack est la bonne édition de saint Paul, c'est-à-dire la plus ancienne que nous puissions atteindre.

I. Antériorité de l'Apostolicon.

Un premier et fort argument est tiré des trois épîtres que l'édition longue a en plus. Il est facile de voir qu'elles sont d'une autre venue et d'une autre main que les dix autres. Leur style est différent ; il est « lent, monotone, pesant, diffus, décousu, en certaines parties terne et incolore » (1), en contraste complet avec le style paulinien. Par la grammaire, par les particularités de langue et surtout par le vocabulaire, elles s'écartent nettement des autres. Alors, par exemple que dans les autres il y a de 3 à 6 mots par page qui ne se retrouvent pas dans le Nouveau Testament, et de 7 à 12 mots par page qui ne se retrouvent pas dans le recueil des dix épîtres, il y a ici de 13 à 16 des premiers et de 24 à 30 des seconds. En revanche elles s'apparentent aux écrits apologétiques du IIe siècle. Alors que les dix autres épîtres ont par page de 4 à 6 mots particuliers qui se retrouvent chez les apologistes du IIe siècle les trois épîtres en ont de 14 à 16, c'est-à-dire trois fois plus (2).

Ces dernières supposent aussi une organisation ecclésiastique plus développée et l'une d'elles promulgue (I *Tim.* VI, 20) la condamnation des *Antithèses* de Marcion, qui eût lieu en 144. Postérieures à Marcion, elles sont une addition manifeste au corpus paulinien primitif. L'édition longue est donc au moins surchargée de ces trois pièces rapportées.

(1) E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, I. Paris, 1903, p. 366.

(2) P. N. Harrison, *The problem of the Pastoral Epistles*. Oxford, 1921, Diagrammes I, II, XI.

Digitized by Google

Quant aux dix autres épîtres, si l'on met l'un près de l'autre le texte de l'*Apostolicon* et le texte catholique, il y a bien des cas où l'on hésite à décider quel est l'original, quel est le remaniement. De l'un à l'autre les arguments se retournent comme dans un sablier. Il faut donc chercher les endroits où l'interversion de l'explication n'est pas possible. Un petit nombre de cas décisifs suffisent à fixer la direction pour tous les autres. Je citerai cinq cas qui me semblent décisifs.

1° ***Rom.*** I, 17. Voici ce qu'on lit dans l'*Apostolicon* (il est question de l'homme, quel qu'il soit, qui a la foi) :

δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται
ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ·
ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ ἀπ' οὐρανοῦ
ἐπὶ τὴν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων
τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων·
οἴδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ
κατὰ ἀλήθειάν ἐστιν.

Une justice de Dieu en lui se révèle,
de foi en foi (à mesure que sa foi augmente)
car se révèle une colère (venant) du ciel
contre l'impiété injuste d'hommes
qui par injustice tiennent captive la Vérité,
mais nous savons que le jugement de Dieu
est d'après la Vérité.

Ce morceau est bien lié. On y reconnaît les jeux de mots si caractéristiques du style paulinien : ἀποκαλύπτεται deux fois ; ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ; δικαιοσύνη, ἀδικίαν, ἀδικίᾳ ; ἀλήθειαν deux fois. Le sens est plein. Celui qui a la foi est acquitté par Dieu car (γὰρ) la colère céleste frappe ceux qui tiennent captive la vérité, mais (δὲ) le jugement divin est conforme à la vérité. La répétition du mot ἀλήθειαν est le pivot du raisonnement. A ceux qui entravent la vérité, la colère céleste. A ceux qui croient

Digitized by Google

à la vérité (c'est-à-dire au mystère prêché par Paul) l'acquittement, puisque Dieu juge d'après cette vérité.

L'édition longue ajoute à la seconde ligne une citation d'Habacuc (II, 4) : *selon qu'il est écrit : Or le juste par la foi vivra* ; à la troisième ligne elle met *de Dieu* après colère ; à la quatrième *toute* impiété au lieu de *l'*impiété. Ces différences ne permettent pas de déceler l'original. Mais entre la cinquième et la sixième ligne elle intercale tout un demi chapitre (I, 18-II, 1) précédé de *parce que* (διότι).

C'est un développement de rhétorique sur l'idolatrie. (Les païens connaissent Dieu mais ils ont honoré la créature à la place du Créateur. Aussi Dieu les a livrés à la pédérastie, au sapphisme, à tous les vices). Ce hors-d'œuvre assez plat n'a pas d'accent spécialement paulinien. C'est un lieu commun de diatribe stoïcienne accommodée à la juive. Il traîne dans la *Sagesse*, Philon, Josèphe, les Oracles sybillins et les apologistes chrétiens comme Athénagore et le pseudo-Méliton (1). Intermède de banalités dans une strophe de haut vol.

Il est invraisemblable que Marcion, s'il a eu sous les yeux les deux pages bigarrées que nous lisons ait pu, avec son éponge et son grattoir, en tirer sept lignes fortes et nues, bien liées et bien sonnantes. Il est clair que c'est l'éditeur catholique, au contraite, qui a mis un béquet au texte pour y faire entrer un morceau passe-partout. Il a fait, semble-t-il, un contre-sens sur κατεχόντων. A ce mot qui signifie ici *tenir captive* il a attribué le sens plus usuel de *posséder*. Il a voulu expliquer comment on pouvait dire que les hommes injustes *possédaient* la Vérité. C'est qu'ils connaissent Dieu, mais lui refusent leurs hommages. Tout le pieux cliché a suivi.

Il faut donc laisser (Paul n'y perdra rien) la seconde moitié du chapitre I de *Romains* à l'éditeur catholique. Il s'ensuit que le même éditeur a fourni la citation d'Habacuc, ajouté *de Dieu*

(1) Voir les références dans H. Lietzmann, *Die Briefe des Apostels Paulus*, I. Tübingen, 1910, p. 31.

Digitized by Google

à colère (précision antimarcionite) et substitué à *l'impiété* qui est un état, *toute impiété* qui est une succession de fautes.

2° ***Rom.*** III, 21. L'*Apostolicon* donne ces quatre lignes serrées :

τότε νόμος, νυνὶ δικαιοσύνη θεοῦ
διὰ πίστεως τοῦ χριστοῦ ·
δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως χριστοῦ, οὐκ ἐν νόμου,
εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεόν.

Jadis Loi, aujourd'hui justice de Dieu,
par foi au Christ :
justifiés donc par foi au Christ, non par Loi,
ayons la paix avec Dieu !

Le dessin est net. Jadis la Loi et l'impossibilité de s'acquitter. Aujourd'hui l'acquittement obtenu par la foi, par conséquent la paix avec Dieu.

Au lieu de ce morceau nerveux, l'édition longue a une dissertation prolixe dont voici la marche (*Rom.* III, 21-V, 1).

Aujourd'hui *sans Loi* une justice de Dieu *a été manifestée,*
attestée par la Loi et les Prophètes,
une justice de Dieu par foi au Christ *Jésus*
pour tous ceux qui croient, car il n'est pas de différence.
...(*Trente-quatre versets sur la foi d'Abraham*)...
Justifiés donc par foi,
nous avons la paix avec Dieu...

Il est difficile de ne pas voir que cette version est un remaniement de l'autre. Elle plaide pour la Loi dans un texte qui la condamne. L'opposition franche : « jadis Loi, aujourd'hui justice » est effacée : « *indépendamment* de Loi, χωρὶς νόμου, justice. » Puis cette justice de Dieu est dite attestée par la Loi même et les Prophètes. D'où il résulte que la Loi elle-même, en tant que prophétie, n'est pas détruite, mais confirmée (1). L'incidente :

(1) A. Loisy, *Les livres du Nouveau Testament*. Paris, 1922, p. 102.

Digitized by Google

« *attestée par...* » oblige à une lourde reprise : « *une justice de Dieu...* » Puis il est longuement et bizarrement allégué que la justice par la foi est fondée sur un passage de la Loi elle-même concernant Abraham (*Genèse* XV, 6). Après quoi est rejointe la conclusion : « justifiée donc par la foi », d'où sont omis les mots : « non par la Loi. »

D'un côté quatre lignes fermes et droites. D'autre côté trois pages tortueuses qui corrigent ces quatres lignes. Il est naturel qu'on soit passé des premières aux secondes. Des secondes aux premières, c'est invraisemblable.

3° *Gal.* III, 10-26. L'*Apostolicon* donne cette suite d'idées :

ὅσοι γὰρ ὑπὸ νόμον, ὑπὸ κατάραν εἰσίν...
χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου...
ἐλάβομεν οὖν τὴν εὐλογίαν τοῦ πνεύματος διὰ τῆς πίστεως ·
πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως.

Tous ceux qui sont sous la Loi sont sous une malédiction...
Le Christ nous racheta de la malédiction de la Loi...
Nous reçûmes donc la bénédiction de l'esprit, par la foi,
car tous, vous êtes fils de Dieu par la foi.

La pensée est claire. Le Christ, pendu au bois et devenu objet maudit, prit sur lui l'antique malédiction. Aussitôt nous arriva une bénédiction qui ne s'applique pas à la chair mais à l'esprit car elle consiste à devenir spirituellement fils de Dieu.

L'*Apostolicon* ne contenait pas d'autre idée. Il ne parlait aucunement de la bénédiction donnée à Abraham. Nous avons sur ce point l'attestation expresse de Tertullien (V, 3) et d'Origène (dans Jérôme. *Comm. in Gal.* au passage).

L'édition longue introduit avant ce passage la bénédiction donnée à Abraham (III, 6-9). Puis elle atténue, à la première ligne « tous ceux qui sont sous la Loi, ὅσοι ὑπὸ νόμου » en « *tous ceux qui en sont aux œuvres de la Loi,* ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου. » Puis elle dissocie « la bénédiction » et « de l'esprit. » La bénédiction est celle qui a été donnée à Abraham ; l'esprit est le Saint

Digitized by Google

Esprit dont la descente est racontée au livre des Actes. Enfin le thème de la bénédiction à Abraham est développé en onze versets, avant la conclusion.

Tous ceux qui *en sont aux œuvres de la Loi* sont sous une malédiction...
Le Christ nous racheta de la malédiction de la Loi...
afin qu'aux gentils la bénédiction *d'Abraham vînt en le Christ Jésus, afin que nous reçussions la promesse* de l'esprit.
...(*onze versets sur la bénédiction donnée à Abraham*)...
Car tous, vous êtes fils de Dieu par la foi *en le Christ Jésus.*

Là encore il est visible que le texte long est une amplification. La bénédiction donnée à Abraham et la promesse du Saint Esprit sont des éléments étrangers. Le texte court se suffit à lui-même. L'autre est un texte rallongé. On va facilement du premier au second, mais non du second au premier.

4° *Gal.* IV, 24. Il est question des deux femmes d'Abraham : l'une esclave, l'autre libre, l'une qui a un fils selon la chair, l'autre un fils par la promesse. C'est une allégorie. Voici comment elle est expliquée dans l'*Apostolicon* :

ἅτινά εστιν ἀλληγορούμενα ·
αὗται φάρ εἰσιν αἱ δύο ἐπιδείξεις,
μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων
κατὰ τὸν νόμον γεννῶσα εἰς δουλείαν,
ἄλλη δὲ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς γεννῶσα
καὶ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου,
οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τουτῷ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι,
εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν,
ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν.

Cela est allégorique :
ce sont les deux manifestations :
l'une qui du mont Sinaï à la Synagogue des Juifs
enfante, selon la Loi, pour l'esclavage ;
l'autre qui enfante, plus haut que toute Principauté,
Vertu, Domination, que tout Nom nommé,

Digitized by Google

non seulement en cet Age-ci mais en l'Age futur,
l'Eglise sainte promise à nous,
qui est notre mère.

Et dans l'édition catholique :

Cela est allégorique :
ce sont deux *alliances* :
l'une qui du mont Sinaï enfante pour l'esclavage,
qui est Agar, car Agar est le mont Sinaï en Arabie ;
elle correspond à la Jérusalem actuelle
car celle-là est esclave avec ses enfants ;
mais la Jérusalem d'en haut est libre,
qui est notre mère.

Il suffit de comparer les deux textes pour voir que le second est une corruption du premier. Le premier oppose, sur deux plans mystiques, la Synagogue des Juifs et l'Eglise sainte. Le second prétend ménager les Juifs. Il remplace les deux manifestations (ἐπιδείξεις), radicalement différentes, par deux *alliances* (διαθῆκαι) et, à la fin, par deux Jérusalem. Il s'embrouille en voulant expliquer comment Agar, mère des Arabes païens, représente pourtant les Juifs. Finalement ce ne sont plus la Loi et la grâce qui s'opposent, ni même deux alliances, mais la Jérusalem esclave des Romains et la Jérusalem d'en haut décrite dans l'Apocalypse. La perspective est complètement gauchie.

De cette strophe si trouble il est impossible de tirer la strophe claire de l'*Apostolicon*. Il n'est donc pas douteux que le rédacteur de la strophe catholique a eu l'autre sous les yeux et l'a maladroitement refaite. Chose curieuse, il n'a pas laissé perdre les trois lignes : « plus haut que toute Principauté, etc. ». Il les a transportées dans *Ephésiens*, I, 21 et en a fait hommage au Christ assis dans les cieux « *plus haut que toute Principauté* etc. » A cet endroit elles manquent dans l'*Apostolicon*.

5° Le dernier exemple est des plus simples.

I *Cor.* I, 12. Les partis qui existent à Corinthe sont ainsi

Digitized by Google

énumérés dans l'*Apostolicon* : « L'un dit : Moi, je suis de Paul. Et moi d'Apollos. Et moi de Képhas. » A ces mots l'édition catholique ajoute : « *Et moi du Christ.* »

Ce parti du Christ dont il n'est pas question ailleurs est insolite. Plus loin (III, 22) Paul, Apollos et Képhas reviennent, sans qu'il soit fait allusion à un quatrième parti. Le texte catholique est donc, en soi, assez suspect.

Mais la question peut être tranchée. Ce passage est le seul sur lequel nous ayons un témoignage externe. Clément Romain au commencement du IIe siècle, a lu I *Corinthiens*. Or il a lu seulement Paul, Apollos et Képhas (XLVII, 3).

Au seul endroit où le contrôle d'un lecteur ancien est possible, il est attesté que ce n'est pas Marcion qui a coupé, mais l'éditeur catholique qui a ajouté.

Ces cinq exemples suffisent, je crois, à montrer que l'édition courte est plus ancienne que l'édition longue. Le saint Paul édité par Marcion est plus près de l'original que celui du Nouveau Testament. Le saint Paul que nous lisons, n'est pas autre chose que l'édition marcionite de saint Paul, revue, augmentée et conformée à l'orthodoxie, quelque temps après Marcion, un siècle après saint Paul (1).

II. Retouches doctrinales.

Dans la première édition de saint Paul quelle est la part de saint Paul, quelle est la part de Marcion ? Nous n'avons pas de moyen extérieur de le déterminer. En revanche nous pouvons apprécier le travail du second éditeur. Il a fait subir à l'édition marcionite trois sortes de retouches : corrections doctrinales, corrections historiques, éclaircissements.

Au point de vue doctrinal, il est monothéiste à la juive et

(1) H. Delafosse est arrivé aux mêmes conclusions par la critique interne des épitres, sans se servir de l'*Apostolicon* (*Les Écrits de Saint Paul*. I. *L'Épitre aux Romains*. II. *La première épitre aux Corinthiens*. Paris, Rieder, 1926.)

Digitized by Google

fermement hostile aux thèses de Marcion sur la distinction du dieu créateur du monde et du Dieu étranger au monde. Il professe que le Dieu créateur, le Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu des chrétiens sont un seul et même Dieu et qu'il n'y en a aucun autre dans l'univers.

S'il a laissé passer, peut-être par inadvertance, II *Cor.* IV, 4, « le dieu de ce monde », qui est un autre dieu que Dieu, et I *Cor.* VIII, 5 : « quoiqu'il y ait beaucoup de dieux... », il ne souffre pas que Paul dise aux Galates (IV, 8) : « si vous êtes asservis aux dieux qui sont dans la nature, τοῖς ἐν τῇ φύσει οὖσι θεοῖς ». Il corrige : « Vous *fûtes* asservis aux dieux qui *par nature ne sont pas*, τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς », tour très gauche, où φύσει est à peu près dépourvu de sens.

Il ne peut pas supporter *Laod.* III. 9 : « l'économie du mystère caché depuis l'éternité au dieu qui créa l'univers, ἀποκεκρυμμένου τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι. » Il met le petit mot ἐν devant τῷ θεῷ. Le mystère chrétien a été « caché depuis l'éternité *en le* Dieu qui créa l'univers. » Ces deux lettres font dire à la phrase le contraire de ce qu'elle disait. Elégante conversion à l'orthodoxie, obtenue aux dépens de la clarté.

Il ne tolère pas qu'on dise, comme le quatrième évangile le fait crûment (VII, 29 ; VIII, 19, 55 etc.) que les Juifs ne connaissent pas Dieu. Il a un sursaut devant *Rom.* X, 3 : « (Les Juifs), qui ne connaissent pas Dieu (θεὸν ἀγνοοῦντες) et qui cherchent à établir leur propre justice, ne se soumirent pas à la justice de Dieu. » Il corrige : « qui ne connaissent pas *la justice de Dieu.* » Ce truisme sauve la doctrine.

Il tient à marquer que le châtiment et la vengeance appartiennent à Dieu lui-même, ainsi que l'enseigne l'Ancien Testament. Paul recherche les tours de phrase vagues qui laissent dans l'ombre l'auteur des châtiments (1). L'éditeur catholique s'évertue à les rectifier. I *Cor.* III, 7 : « Quiconque détruit le temple de Dieu, sera détruit. » Correction : « *Dieu le détruira.* » II *Thess.*

(1) H. Delafosse, *L'Épître aux Romains*. Paris, 1926, p. 28.

Digitized by Google

II, 11 : « Il y aura sur eux une force d'égarement. » Correction : « *Dieu leur envoie* une force d'égarement. » *Rom.* I, 17 : « une colère venant du ciel. » Correction : « une colère *de Dieu* venant du ciel. »

Il a souci de distinguer nettement Dieu du Christ. Paul a soin au contraire de les confondre, lui qui dit du Christ, *Col.* I, 19 : « Il jugea bon (εὐδόκησεν) de faire habiter en lui-même (ἐν ἑαυτῷ) la Plénitude (divine) et de réconcilier à lui-même (εἰς ἑαυτόν) l'univers. » Le correcteur orthodoxe remplace ἑαυτῷ et ἑαυτὸν par αὐτῷ et αὐτὸν et, au second membre, ajoute ὅι' αὐτοῦ. Sa proposition se trouve privée de sujet mais il faut entendre : « (*Dieu*) jugea bon de faire habiter *en lui* (*en le Christ*) la Plénitude et *par lui* (*par le Christ*) de réconcilier *à lui* (*au Christ*) l'univers ». Il aboutit à un monstre théologique : un Christ distinct de Dieu et qui a pourtant la Plénitude divine. Ce sera l'affaire des théologiens futurs de s'en arranger.

Faites attention : c'est le Christ, et non Dieu, qui est mort. II *Cor.* IV, 10 : « la mort de Dieu, τὴν νέκρωσιν τοῦ θεοῦ » est corrigé en : « la mort *de Jésus.* » Au contraire c'est Dieu, et non le Christ, qui jugera. *Rom.* XIV, 10 : « nous paraîtrons tous au tribunal du Christ » est corrigé en : « au tribunal *de Dieu.* »

Le Christ, selon l'éditeur, est la première des créatures, il a travaillé à la création de toutes les autres, il soutient tout l'univers mais il n'est pas l'être premier. L'éditeur lisait, *Col.* I, 15. 17:

> (Le Christ) est image du Dieu invisible
> et c'est lui qui est avant toutes choses.

La seconde ligne lui a paru dangereuse. Il l'a noyée dans un développement où le Christ devient l'organisateur et le conservateur du monde, tout en restant une créature, l'aînée de toutes.

> Il est image du Dieu invisible,
> *aîné de toute créature,*
> *car au moyen de lui furent créées toutes les choses*
> *qui sont aux cieux et qui sont sur la terre,*
> *les visibles et les invisibles,*

Digitized by Google

Trônes, Dominations, Principautés, Puissances ;
toutes les choses ont été créées au moyen de lui et pour lui
et c'est lui qui est avant toutes choses
et toutes les choses subsistent par lui.

Le Christ n'a pas ressuscité par sa propre puissance, il ne s'est pas réveillé de lui-même, il a *été réveillé* des morts par Dieu. *Rom.* V, 9 : « Le Christ qui ressuscita (ἀναστάς) ne meurt plus. » L'éditeur corrige : « *qui a été réveillé*, ἐγερθείς. » I *Cor.* XV, 20 : « Si l'on proclame que le Christ a ressuscité (ἀναστῆναι) des morts... ». Il corrige : « *En fait*, le Christ *a été réveillé* (ἐγήγερται) des morts ». *Gal.* I, 1 : « par Jésus Christ qui se réveilla (ἐγείραντος αὐτόν) des morts. » Il corrige : « par Jésus Christ *et par Dieu Père qui le réveilla* des morts. »

Le point capital est d'affirmer contre Marcion que le Christ a une chair réelle, un corps de chair et de sang. *Col* I, 22 : « Il vous réconcilia en son corps, ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ. » Le corps du Christ est ici l'Eglise. Le zélé correcteur ne peut s'empêcher d'écrire : « en le corps *de sa chair*, ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. »

Il est si préoccupé de cette chair que dès que le mot chair est prononcé il pense à amener la chair du Christ. A propos de la fusion des païens et des Juifs, Paul dit, *Laod.* II, 14 : « Lui (le Christ) est notre paix, lui qui des deux fit un seul et détruisit dans la chair le mur de la haine, τὸ μεσότοιχον τῆς ἔχθρας ἐν σαρκὶ λύσας. » Il s'agit de la haine toute charnelle qui était entre le prépuce et la circoncision. Le correcteur trouve moyen de faire pénétrer dans ce texte la chair du Christ : « et détruisit le mur *de la séparation*, la haine, par *sa* chair, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. »

C'est lui qui dans l'adresse solennelle aux Romains introduit la chair du Christ née de la semence de David. *Rom.* I, 3 : « ...touchant son Fils, institué avec puissance... » Il surcharge : « touchant son Fils, *né de la semence de David selon la chair*, institué *Fils de Dieu* avec puissance... »

Digitized by Google

C'est lui encore qui dans un passage sur la descente du Christ insère une profession de foi à la naissance charnelle du Christ au sein de la race juive. *Gal.* IV, 4 :

> Dieu envoya son Fils
> pour racheter ceux qui étaient sous la Loi.

Entre les deux lignes il interpole : « *né d'une femme, né sous la Loi.* », ligne qui vient du même courant que le deuxième chapitre de l'évangile de Luc.

La naissance charnelle du Christ est en contradiction avec les passages où son origine céleste, non terrestre, est proclamée, par exemple avec I *Cor.* XV, 45, 47 :

> Le premier homme devint âme vivante
> le dernier, le Seigneur, esprit créateur de vie...
> Le premier homme est de la terre, boueux,
> le second, le Seigneur, est du ciel.

Le censeur a laissé subsister ce passage. Mais les deux fois il a biffé « le Seigneur ». Il l'a remplacé la première fois par Adam : « le dernier Adam », l'autre fois par homme : « *le second homme* ». Le sens n'est pas réellement changé. Il a le petit avantage d'être obscurci.

Un point de doctrine essentiel concerne la résurrection des morts. La résurrection doit être tenue pour charnelle et pour future. Il ne faut pas la croire seulement spirituelle, mystique, déjà accomplie dans le chrétien. La seconde épître à Timothée (II, 18) condamne ceux qui disent que la résurrection est déjà arrivée. Paul aurait donc à être condamné tout du long, car le fond de sa doctrine est que le chrétien est ressuscité dans le Christ.

On se contente d'affaiblir les négations trop fortes de la résurrection charnelle. Par exemple I *Cor.* XV, 50 : « chair et sang n'hériteront pas (οὐ κληρονομήσουσι) le royaume de Dieu. » Corrigé en : « chair et sang n'ont pas le pouvoir (οὐ δύνανται) d'hériter... »

Digitized by Google

Une seule lettre changée peut suffire à cet office. II *Cor.* V, 2 :

aspirant à revêtir notre demeure du ciel
pourvu que dévêtus nous ne soyons pas trouvés nus.

Cela veut dire qu'en nous dévêtant, à la mort, de notre corps charnel nous revêtons un corps spirituel, céleste. Le censeur n'a pas aimé ce *dévêtus* (ἐκδυσάμενοι). Il lui a substitué *revêtus* (ἐνδυσάμενοι) et sa tautologie fait le tourment des commentateurs.

Ailleurs un mot bien placé affirme la résurrection des corps dans un texte qui n'en parlait pas. I *Thess.* V, 23 :

que sans reproche votre esprit, votre âme et votre corps
en la présence du Christ, notre Seigneur et Sauveur, soient gardés.

Le correcteur a pensé que la présence du Christ (ἐν τῇ παρουσίᾳ) désignait sa Parousie future (comme s'il y avait εἰς τὴν παρουσίαν). Devant « votre esprit, votre âme et votre corps » il a mis : « en entier, ὁλόκληρον » pour enseigner que le composé humain entier, le corps compris, entrera au royaume futur.

En matière morale il combat l'ascétisme extrême qui regarde la chair comme souillée et qui condamne le mariage. II *Cor.* VII, 1 : « Purifions-nous de souillure de chair et de sang » est corrigé en « de souillure de chair et *d'esprit* », de façon à donner un sens banal.

Une retouche curieuse est celle d'un passage sur le mariage mystique du fidèle et de l'Eglise. *Laod.* V, 31 :

ἀντὶ ταύτης καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν,
τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστιν,
ἐγὼ δὲ λέγω εἰς χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν.

Pour elle (l'Eglise) un homme quittera père et mère
et les deux deviendront chair unique,
— c'est un grand mystère —
je veux dire en le Christ et l'Eglise.

Digitized by Google

Cela signifie que le vrai mariage n'est pas celui d'un homme et d'une femme, mais celui d'un homme (ἄνθρωπος un être humain) et de l'Eglise. C'est à lui que s'applique spirituellement, en mystère, l'expression biblique : de deux faire une seule chair. Cette union parfaite s'opère dans le Christ et l'Eglise.

Le correcteur a voulu rétablir contre le texte les droits du mariage vulgaire. Il a remplacé « pour elle, ἀντὶ ταύτης » par « à cause de cela, ἀντὶ τούτου ». Il a complété la citation biblique pour montrer qu'il s'agit d'un homme et d'une femme. Il a produit ainsi une phrase dont le début est clair et la fin inintelligible :

> *A cause de cela* un homme quittera père et mère
> *et s'attachera à sa femme*
> et les deux deviendront chair unique :
> c'est un grand mystère,
> je veux dire pour le Christ et *pour* l'Eglise.

III. Retouches historiques.

Il est opportun de modifier certains faits historiques pour les conformer à la saine doctrine. De là un autre groupe de corrections dont les principales se rencontrent dans l'Epître aux Galates et ont pour but de nier ou d'atténuer l'indépendance de Paul.

Gal. II, 1 : « Ensuite, après quatorze ans, je montai à Jérusalem. » L'éditeur catholique écrit : « Je montai *de nouveau* πάλιν... ». Il trahit ainsi qu'il a composé lui-même les versets I, 18-20 où est raconté un prétendu voyage antérieur de Paul à Jérusalem : « *Ensuite, après trois ans, je montai à Jérusalem faire la connaissance de Képhas et je restai auprès de lui quinze jours, mais je ne vis aucun autre des apôtres excepté Jacques, le frère du Seigneur. Je vous l'écris et, devant Dieu, je ne mens pas.* »

Par l'invention de ce premier voyage l'éditeur veut prouver, contre le texte, que Paul n'a pas tardé à se mettre en rapport avec les chefs de l'Eglise de Jérusalem. Sa fiction est plus timide

Digitized by Google

que celle du rédacteur des Actes des Apôtres (IX, 26-30) qui montre Paul présenté aux apôtres, par Barnabé, peu de temps après sa conversion, promené par eux dans les rues de Jérusalem et prêchant avec eux.

Ensuite Paul rapporte qu'il ne s'est pas soumis un instant aux apôtres de Jérusalem. *Gal.* II, 4 : « A cause des (Διὰ τοὺς) faux frères intrus qui se mêlaient d'espionner la liberté que nous avons dans le Christ Jésus afin de nous rendre esclaves, pas un instant (οὐδὲ πρὸς ὥραν) nous n'inclinâmes à la soumission, afin que la vérité de l'évangile vous soit conservée. » Il s'agit de soumission aux notables de Jérusalem dont il vient d'être question.

Avec deux petits mots presque invisibles le transcripteur disloque et annihile ce texte éclatant. Il met δὲ après διὰ et οἷς avant οὐδὲ. « *Or (c'était)* à cause des faux frères... ; *à eux* pas un instant nous n'inclinâmes à nous soumettre... » Ainsi les faux frères espions sont détachés de la phrase ; ils ont l'air de s'occuper de ce qui précède (que Titus n'a pas été circoncis). Et la soumission n'est plus refusée aux apôtres de Jérusalem mais aux faux frères espions. Le sens n'est pas satisfaisant mais le danger est conjuré.

Un peu plus loin est la conclusion de l'entrevue. *Gal.* II, 9 : « Pierre, Jacques et Jean me donnèrent leurs mains droites (δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοί) : moi pour les nations, eux pour la circoncision ; seulement nous nous souviendrions des Pauvres. » On tope dans la main : il y aura deux façons de prêcher l'évangile, l'une pour les païens, l'autre pour les juifs ; on mettra seulement en commun l'entretien des saints derviches du Temple de Jérusalem.

L'éditeur catholique développe la scène. Il imagine une mission providentielle et distincte des deux grands apôtres de la future Eglise romaine, Pierre et Paul : 7-8 « *Voyant que j'ai été chargé de l'évangile du prépuce, comme Pierre de celui de la circoncision, car Celui qui aida Pierre pour l'apostolat des circoncis m'aida aussi pour les nations*, Jacques, Pierre et Jean me donnèrent... » Il nomme Jacques avant Pierre pour éviter que « *voyant* » se rapporte d'abord à Pierre et pour accentuer l'accord de Paul

Digitized by Google

avec le plus judaïsant des notables. Il ne laisse pas Paul à son orgueilleux isolement. A ses côtés il place Barnabé, qu'il a déjà amené : « donnèrent leurs mains droites à moi *et à Barnabé.* » A cette phrase il ajoute : « *en communion,* κοινωνίας » pour créer une communion entre Paul et les apôtres de Jérusalem. Par l'addition de Barnabé, « nous nous souviendrions » incombe à Paul et Barnabé, non plus à Paul et aux notables. Tout est profondément modifié.

Paul fait sonner haut qu'il a connu le Fils de Dieu par une révélation directe et qu'il ne tient d'aucun homme son évangile (*Gal.* I, 12, 15). Le correcteur, au contraire, veut lui faire confesser qu'il n'a fait que suivre la tradition des anciens apôtres. Il trouve le biais. I *Cor.* XV, 3 :

> Je vous transmis en premier
> que le Christ mourut pour nos péchés,
> qu'il fut enseveli
> et qu'il est ressuscité le troisième jour.

A la fin de la première ligne le correcteur ajoute : « *ce qu'aussi j'avais reçu,* ὃ καὶ παρέλαβον », à la fin de la deuxième et de la quatrième : « *selon les Ecritures,* κατὰ τὰς γραφάς ». Ainsi amendée, la déclaration est parfaitement catholique. Paul deuxième édition dépend de la tradition et de l'Ancien Testament.

Le second éditeur de Paul ressemble comme un frère au rédacteur des Actes des Apôtres. Pour tous deux le christianisme est la continuation légitime du judaïsme ; le salut a été proposé d'abord aux juifs, qui l'ont refusé, ensuite aux païens. C'est la raison de la correction suivante. *Rom.* I, 16 : « (l'évangile) est une force de Dieu pour le salut de quiconque a la foi, juif et grec, Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι ». Correction : « juif *d'abord,* et grec. Ἰουδαίῳ τε πρῶτον... » On reconnaît ici un cliché qui est appliqué mécaniquement tout le long du livre des Actes (1).

Comme son confrère, notre éditeur s'inquiète d'adoucir les oppo-

(1) A. Loisy, *Les Actes des Apôtres.* Paris, Rieder, 1925, p. 59.

Digitized by Google

sitions et de voiler les conflits. Il intervient si l'on parle trop haut de deux évangiles antagonistes. *Gal.* I, 6-7 : « Je m'étonne que vous passiez... à un second évangile. Il n'y en a aucun autre du tout contre mon évangile, ὃ ἀλλὸ πάντως οὐκ ἔστιν κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, il n'y a que des gens qui vous troublent et veulent vous détourner vers un second évangile du Christ, θέλοντες μεταστρέψαι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. » Il transcrit cette phrase en enlevant πάντως, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου et εἰς ἕτερον. Il reste un résidu inoffensif, où le complément de μεταστρέψαι, au lieu d'être « vous » est « l'évangile » : « Il n'y en a pas d'autre, il n'y a que des gens qui vous troublent et veulent *pervertir* l'évangile du Christ. » Paul ne défend plus son propre évangile mais l'évangile commun.

Gal. VI, 17 : « Qu'aucun des autres (τῶν δὲ ἄλλων... μηδείς) ne me cause sans raison (εἰκῇ) des ennuis ! » Le correcteur lénifie, en supprimant εἰκῇ et en remplaçant τῶν ἄλλων par τοῦ λοιποῦ : « *Désormais* que personne ne me cause d'ennuis ! »

Phil. I, 16-17 : « Les uns par amour, les autres par brigue, déjà même quelques-uns par lutte (ἤδη καί τινες ἐξ ἀγῶνος) prêchent le Christ. » Le correcteur apaise. Il efface : « déjà même quelques-uns par lutte. »

Dans la série des corrections historiques il faut placer cette dernière. *Col.* IV, 4 : « Luc et Démas vous saluent. » Après Luc le correcteur intercale : « le cher médecin, ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός ». Ces mots viennent d'un souvenir ou d'une légende sur Luc, en rapport sans doute avec l'attribution à celui-ci du troisième évangile et du livre des Actes.

IV. Eclaircissements.

D'autres retouches enfin sont destinées, dans l'esprit de l'éditeur catholique, à éclaircir ou à compléter le texte.

I *Cor.* IV, 15 : « je vous engendrai dans l'évangile. » Correction : « Je vous engendrai dans *le Christ Jésus par* l'évangile. »

Digitized by Google

I *Cor.* I, 18 :

> La croix du Christ pour les perdus est folie,
> pour les sauvés est force et sagesse de Dieu.

Correction :

> *La parole de* la croix pour les perdus est folie,
> pour *nous* les sauvés est force de Dieu.

Phil. III, 9 : « Ayant une justice.... celle (qui vient) par lui de Dieu. » Correction : « celle (qui vient) par *la foi au Christ, la justice* (*qui vient*) de Dieu (*fondée*) *sur la foi.* »

Col. II, 8 : « par la philosophie, vain mirage, διὰ τῆς φιλοσοφίας ὡς κενῆς ἀπάτης. » Correction : « par la philosophie *et* un vain mirage. » Le sens est émoussé.

II *Cor.* III, 18 :

> Nous déjà qui, visage découvert, contemplons le Christ,
> nous nous transformons en la même image,
> de la gloire du Seigneur en gloire,
> comme à partir du Seigneur des Esprits.

Envolée lyrique dont le sens est intelligible. Le Christ est l'image visible de Dieu (*Col.* I, 15). Nous nous métamorphosons en lui. Notre être glorieux émane de lui, par conséquent de Dieu. Nous sommes donc divinisés. Correction :

> Nous *tous* qui, visage découvert, *reflétons la gloire du Seigneur,*
> nous nous transformons en la même image
> *de gloire* en gloire, comme à partir du Seigneur *d'esprit.*

La phrase est saccagée. Le correcteur n'a pas compris l'expression « le Seigneur des Esprits (κυρίου πνευμάτων) » qui vient du Livre d'Hénoch et qui désigne Dieu. Il l'a remplacée par κυρίου πνεύματος qui n'a aucun sens.

Rom. VII, 7 : « Moi, je ne connais pas le péché, sauf par la Loi. » Correction : « Je ne connus pas le péché... » Le sens est dévié.

Gal. V, 14 : « Toute la Loi est accomplie parmi vous (ἐν

Digitized by Google

ὑμῖν » : tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Correction : « est accomplie *en une seule parole* (ἐν ἑνὶ λόγῳ)... » « Parmi vous », si important, est escamoté.

Le réviseur a quelques idées chères qu'il aime insinuer, par exemple la sanctification (ἁγιασμός) I *Thess.* IV, 4 « Que chacun sache posséder sa femme avec honneur. » Révision : « avec *sanctification et* honneur ». *Rom.* VI, 19 : « Appliquez vos membres à servir Dieu, dans la justice. » Révision : « Appliquez vos membres *en esclaves à la justice, pour la sanctification.* »

Il a surtout le culte fervent de la Bible. Il aime la citer exactement et, au besoin, la commenter.

Rom. XIII, 9 : « Tu ne tueras pas, tu ne seras pas adultère, tu ne voleras pas. » Il ajoute, d'après le Deutéronome (V, 17) : « *tu ne convoiteras pas.* »

Laod. IV, 25 : « Dites la vérité au prochain (πρὸς τὸν πλησίον). Il croit traduire mieux Zacharie (VIII, 16) en mettant : « *avec le* prochain (μετὰ τοῦ πλησίον) ».

Gal. III, 10 : « Tous ceux qui sont sous la Loi sont sous une condamnation. » Il fournit la référence (*Deuter.* XXVII, 26) : « *car il est écrit : Maudit soit quiconque ne s'attache pas à toutes les choses écrites dans le livre de la Loi, pour les exécuter.* »

II *Thess.* I, 7-8 : « (Jésus) qui vient pour (tirer) vengeance de ceux qui ne connaissent pas Dieu. » Il habille le mot ἐκδίκησιν d'une citation d'Isaïe (LXVI, 14) : « (Jésus) qui, *dans une flamme de feu, applique* la vengeance à ceux... »

Rom. XII, 18-19 :

> Ne vous vengez pas les uns des autres
> car : A moi la vengeance et moi je rétribuerai, dit le Seigneur ;
> faites la paix avec tous.

Il intervertit l'ordre logique, afin d'amener une autre citation biblique :

> *Si possible, quant à vous,* faites la paix avec tous *les hommes*:
> ne vous vengez pas les uns des autres, *mes bien aimés,*
> *mais laissez place à la colère (de Dieu)*

Digitized by Google

car *il est écrit* : A moi la vengeance, moi je rétribuerai, dit le Sei- *Mais si ton ennemi a faim...* [gneur.

Suit une citation des Proverbes (XXVI, 21-22).

Voici enfin deux exemples où l'interpolateur orne l'Ecriture soit d'un commentaire soit d'une application actuelle.

Laod. VI, 2 : « Honore ton père et ta mère. » Il commente : « *C'est le premier précepte avec promesse : Afin d'être heureux et de vivre longuement sur la terre.* »

Gal. IV, 26, 31 : « l'autre enfante... l'Eglise sainte qui est notre mère (1). C'est pourquoi, frères, nous ne sommes pas enfants de la servante, mais de la femme libre. » Entre les deux phrases l'éditeur catholique fait entrer d'abord une citation superflue d'Isaïe : « *Car il est écrit : Réjouis-toi stérile, etc.* » Puis, hors de propos, il insère une application actuelle à l'hostilité des Juifs envers les chrétiens et un conseil de représailles : « *Vous, frères, vous êtes, à la façon d'Isaac, enfants de promesse. Mais de même que jadis celui qui est né selon la chair persécutait celui qui est né selon l'esprit, de même aujourd'hui encore. Mais que dit l'Ecriture ? Chasse la servante et son fils, car le fils de la servante n'héritera pas avec le fils de la femme libre.* C'est pourquoi, frères, nous ne sommes pas enfants de la servante... »

La boutade intercalée : *Chasse la servante et son fils...* montre comment le second éditeur sait retourner la Bible contre les Juifs de son temps.

Si l'on repasse les cinquante-cinq retouches qui viennent d'être analysées, on s'apercevra sans peine que beaucoup sont irréversibles et exigent l'antériorité de l'*Apostolicon* sur l'édition catholique des épîtres de saint Paul.

Une édition critique de saint Paul doit donc être fondée sur l'*Apostolicon*. Les additions postérieures doivent être rejetées du texte et reléguées en notes, au bas des pages.

Paul-Louis Couchoud.

(1) Passage donné plus haut, p. 249-250.

Digitized by Google

L'ANTI-JUDAÏSME DANS LA PENSÉE PAULINIENNE

Celui qui devait devenir l'apôtre des païens avait été élevé aux pieds de Gamaliel dans la connaissance exacte de la loi de ses pères (*Actes*, 22, 3). Bien que nous soyons habitués à associer le nom de Paul au souvenir de ses luttes véhémentes contre le judéo-christianisme, il ne laisse pas d'être étrange que le Pharisien scrupuleux et passionné ait tant combattu cette Loi qu'il avait tant aimée. Un revirement si total ne s'explique que chez un converti dont la vie a été brisée par une expérience décisive. Nous voudrions montrer que la crise de la conversion, dont nul ne songe à nier l'importance dans la vie de l'apôtre, a aussi une valeur capitale pour le développement de sa pensée. Celle-ci ne saurait être interprétée ni comme un développement organique ni comme une synthèse d'éléments empruntés à des systèmes divers. La conversion a joué le rôle d'une illumination intellectuelle, et c'est à elle que l'on est forcé d'aboutir quand on cherche l'origine des principes fondamentaux du paulinisme. Cela est particulièrement vrai en ce qui concerne l'opposition si vive que Paul a menée contre les partisans d'une fusion accommodante entre la doctrine du Christ et le judaïsme. La polémique de Luther contre les œuvres soi-disant méritoires rejoint certes sur plusieurs points les affirmations pauliniennes. On n'a pas le droit cependant de rendre compte de celles-ci ni par des expériences de Paul conçues selon le même modèle que celles de Luther, ni par une théorie psychologique et morale de la justification par la foi seule, indépendamment des œuvres ou des croyances.

Digitized by Google

Nous essayerons donc de dégager les éléments originaux de la pensée de l'apôtre à travers ses luttes contre les judéo-chrétiens. Pour cette étude nous supposerons connus les faits de la vie de l'apôtre qui se rapportent à ces luttes, et que l'on pourra trouver dans les principaux ouvrages sur Paul (1). Nous aurons à nous servir principalement des épîtres aux Galates et aux Romains, et nous utiliserons à l'occasion les autres épîtres pauliniennes du canon, en laissant de côté toutefois l'épître aux Ephésiens, dont l'authenticité reste douteuse, et les épîtres pastorales.

I

Des prédicateurs judéo-chrétiens avaient réussi à contrebalancer l'influence de Paul chez les destinataires de l'épître aux Galates. Ils voulaient persuader ces chrétiens sortis du paganisme de se faire circoncire, et d'observer les autres pratiques de la Loi mosaïque. A première vue on pourrait penser qu'au fond il n'y avait pas grand mal à cela. La circoncision ne saurait certes procurer le salut : mais on ne voit pas pourquoi elle y mettrait obstacle. Paul, on le sait, ne le prit pas de la sorte. La circoncision, d'après lui, annulait toute son œuvre. Bien plus on est frappé dès l'abord par un fait : la lettre commence par une vigoureuse défense personnelle de l'apôtre. Evidemment les adversaires judaïsants avaient été jusqu'à contester la validité de sa mission. Eux, ils se réclamaient de Jacques, le frère du Seigneur, de Pierre et de Jean qui avaient été appelés par le Seigneur lui-même de son vivant. A ces titres, Paul répond par une justification de sa position indépendante. De même qu'il n'a pas été appelé à l'apostolat par (ἀπό) un homme, de même il n'a pas été appelé par l'intermédiaire (διά) d'un homme, mais par l'in-

(1) Voir en particulier M. Goguel, Introduction au N. T. T. IV, 1re partie, Paris, 1925, où l'on trouvera l'exposé des principales questions concernant la vie de Paul, et les indications bibliographiques.

Digitized by Google

termédiaire de Jésus-Christ, qui lui est apparu. Dès la salutation initiale, Paul insiste sur cette situation. Puis il consacre un long long développement à cette question personnelle.

C'est Dieu qui a conduit la vie de l'apôtre depuis sa conversion. Saisi par Christ, Paul n'a consulté aucun homme, il n'est pas monté à Jérusalem. Ce n'est que trois ans plus tard qu'il a fait la connaissance de Pierre et de Jacques. Dans la suite, lorsqu'il a été amené à débattre avec eux les conditions de son apostolat, ceux qui sont considérés comme les colonnes de l'Eglise de Jérusalem en ont reconnu la validité et lui ont tendu la main d'association. Fort de son autorité il n'a pas cédé un instant aux extrémistes qui voulaient empêcher cet accord ou obtenir de l'apôtre des marques de soumission. Enfin à Pierre lui-même il a résisté quand, à Antioche, il a jugé que le grand apôtre était répréhensible. (*Galates*, 1-2).

L'insistance que Paul apporte dans l'accumulation des détails, et leur précision, montrent que les judaïsants avaient dû le dépeindre aux yeux des Galates comme un messager subordonné aux Jérusalémites et devenu en somme infidèle à sa mission. Mais surtout l'ardeur de Paul dans ce débat est instructive. Elle donne lieu de penser qu'en attaquant son apostolat, les judaïsants ne l'ont pas seulement blessé personnellement ; ils atteignaient aussi la doctrine de Paul. Il se défend comme quelqu'un dont les convictions les plus intimes sont menacées. Cette remarque est grandement confirmée par l'examen de la conclusion du deuxième chapitre de l'épître aux Galates. Paul, qui avait commencé de rapporter sa réponse à Pierre lors de l'incident qui les avait mis aux prises, continue en exposant les termes théoriques du débat, et il nous entraîne brusquement jusqu'au centre de la mystique christologique. « J'ai été crucifié avec Christ, et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi : si je vis maintenant dans la chair, je vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi. » (*Galates*, 2, 20).

On voit dès maintenant que ce n'est pas dans les patientes et

Digitized by Google

tranquilles méditations du cabinet que Paul a traité le problème de la Loi juive. C'est pour défendre des convictions essentielles qu'il a été amené à exposer systématiquement sa pensée sur ce point. Nous pressentons ici un drame qui se déroule à la fois sur un vaste plan cosmique que Paul contemple par la pensée, et dans sa propre existence. La conversion, ou pour parler plus exactement peut-être, la vocation à l'apostolat, est le lieu où se rejoignent les deux plans.

II

L'exposé systématique de l'épître aux Romains est-il de nature à confirmer ou bien à détruire cette première conclusion ?

La première partie de cette épître développe un point de la controverse anti-judaïsante qui n'était qu'esquissé dans l'épître aux Galates. *L'universalité du péché* est une vue théorique de Paul qui ne répond à aucun élément particulier de la propagande judaïsante : mais elle a pour effet de la ruiner dans son principe. Ramené à sa plus simple expression l'argument de Paul est le suivant : Dieu manifeste sa colère à l'égard de tout pécheur. Or, pratiquement, tous les hommes pèchent. Donc la Loi juive n'est pas une sauvegarde contre la colère de Dieu.

Dieu manifeste sa colère à l'égard de toute impiété et de toute injustice. (*Romains*, I, 18). On comprend ici que le besoin essentiel de Paul, c'est d'être justifié, c'est-à-dire d'être en paix avec Dieu. Son tourment religieux a pour origine la colère de Dieu à laquelle il veut échapper. Cependant c'est une erreur de se représenter Paul avant sa conversion comme un homme à la conscience chargée qui cherche à tout prix le repos du cœur. Son propre témoignage nous en empêche. Il se considérait, avant sa conversion, comme irréprochable quant à la justice de la Loi. (*Philippiens*, 3, 6). S'il a changé, c'est qu'une violence lui a été faite. Il lui a été révélé brusquement et malgré lui que le moyen par lequel il se justifiait n'était pas le bon. C'est alors

Digitized by Google

qu'il a tout abandonné pour gagner Christ (1). Le besoin religieux de Paul est donc d'ordre métaphysique et mystique aussi bien qu'éthique. Vivre avec un Dieu apaisé et bienveillant, communier avec la puissance spirituelle qui est en lui, voilà l'objet de sa vie.

Pratiquement tous les hommes pèchent. Paul considère l'idolâtrie comme la racine de tous les péchés humains. Les hommes ont abandonné la gloire du Dieu vivant, visible dans ses ouvrages, pour adorer des êtres corruptibles. C'est pourquoi (*Rom*, 1, 24) Dieu les a livrés à leurs passions. Les transgressions d'ordre moral sont le signe d'une perversion plus profonde encore, qui, elle, est d'ordre religieux. L'état de l'humanité pécheresse est caractérisé par son attachement à la corruption, alors qu'elle avait été créée pour s'attacher à la gloire incorruptible de Dieu. N'oublions pas ici la portée réaliste de ce terme de gloire. Il s'agit, si l'on peut dire, de la substance spirituelle elle-même, de cette lumière non matérielle qui constitue l'équivalent du corps chez le Christ glorifié et en Dieu lui-même. Le besoin de justification est à sa racine un besoin d'incorruptibilité et de vie en Dieu.

Le Juif est coupable de péché comme le païen puisqu'il transgresse la loi. On connaît le raisonnement direct que Paul adressait aux Galates pour souligner l'inutilité de leur circoncision : « Je proteste encore une fois à tout homme qui se fait circoncire qu'il est tenu de pratiquer la loi tout entière. » (*Galates*, 5, 3). Cette pratique totale est impossible étant donné le nombre et la complication des articles de la loi. Il était difficile de répondre à cette pointe polémique. Cependant si on étudie de près l'épître aux Romains, on voit que cet argument ne livre pas le fond de la pensée de Paul. Le centre de l'argumentation concernant

(1) Le témoignage que Paul se rend à lui-même, dans l'Épître aux Philippiens, est en apparente contradiction avec le passage classique où il décrit la lutte des deux volontés opposées dans l'homme (Romains 7). L'exacte interprétation de ce texte lève cette apparente contradiction. Voir. M. Goguel, ouvr. cité, p. 205-206,

Digitized by Google

les péchés des Juifs ne doit pas être placé dans l'impossibilité où est l'homme de venir à bout de la totalité du code juif. Cette considération théorique est pratiquement contredite par le sentiment d'irréprochabilité que Paul avait lorsqu'il pratiquait le Judaïsme. Ici Paul considère que le Juif dérobe, commet adultère, tout comme le païen. (*Rom.*, 2, 21-23). Il ne s'agit pas de scrupules personnels que Paul aurait eus avant sa conversion et qui lui auraient prouvé qu'il est impossible d'accomplir tous les commandements. Il s'agit des péchés évidents, à l'abri desquels les Juifs ne sont pas, bien qu'ils aient la Loi. Par suite, proposition lourde de conséquences, le Juif est lui aussi dans son fond un idolâtre, puisque le péché qui se voit n'est que la conséquence d'une idolâtrie essentielle. La vie chrétienne où l'homme régénéré ne pèche plus va s'opposer à l'état d'idolâtrie et de corruption où vivent tous les hommes, tant Juifs que Grecs.

Puisque les Juifs pèchent comme les autres hommes, ils ne sont pas à l'abri de la colère de Dieu. La Loi ne constitue en aucune manière pour eux une sauvegarde. Elle ne préserve pas de l'idolâtrie, elle n'en rachète pas. En somme elle n'est pas un moyen de salut. Comme la seule question qui importe, c'est précisément la justification, les Juifs auraient bien tort de se glorifier d'un prétendu privilège.

Mais ceci soulève un problème : A quoi bon la Loi ? Quel est donc l'avantage du Juif ? (*Gal.*, 3, 19. *Rom.*, 3, 1).

III

Que l'Ancien Testament soit malgré tout Parole de Dieu, Paul l'admet, mais il s'efforce de l'interpréter d'une manière telle qu'il puisse le faire rentrer dans un système efficace de justification. Pris en lui-même, isolé du reste du drame religieux qui intéresse toute l'humanité, il n'aurait plus de valeur. Autrement dit, la Loi subsiste, mais l'interprétation qu'en donnent les Juifs est périmée. Examinons donc l'interprétation paulinienne.

Digitized by Google

Tout d'abord, se souvenant de son éducation rabbinique, Paul s'attachera à prouver par l'exégèse allégorique que la Loi est une prophétie des faits chrétiens. Notons le caractère spécial de cet usage de l'allégorie. Par un tour hardi, l'âpotre va chercher dans l'Ancien Testament lui-même les preuves de son infériorité. Un Philon ne procède pas ainsi. Quand il montre tout formé en Moïse un système platonicien, il honore le texte sacré et augmente la considération qu'on lui doit. Paul au contraire cherche à humilier l'Ancien Testament devant les faits nouveaux dont il contient la prophétie ; il use de l'autorité de l'Ecriture pour prouver la caducité des principes que cette même Ecriture contient. Il faudra rendre compte de cette démarche subtile qui, en paraissant respecter le texte sacré l'annule pour ainsi dire par lui-même, et en fait une sorte de Jean-Baptiste qui a d'autant plus raison qu'il proclame qu'il doit se taire devant un plus grand que lui. Une fusion du judaïsme avec un mystère hellénistique n'aurait pas conduit à un pareil tour de force. Un travail de synthèse eût aplani ces difficultés grâce à des combinaisons et à des éliminations. Nous avons affaire au contraire à une pensée qui a été bouleversée en son tréfonds par des événements qui revêtent pour elle une portée cosmique.

Il n'est pas nécessaire de détailler ici l'exégèse paulinienne. Donnons-en seulement quelques exemples qui éclairciront ce qui vient d'être dit.

Le principal argument est celui qui concerne Abraham. (*Gal.*, 3, *Rom.*, 4). Abraham est le père des croyants, le modèle de l'homme sauvé par Jésus-Christ. Il a été justifié non par la Loi qui n'a été donnée que quatre cent trente ans plus tard, mais par la foi dans la promesse de Dieu. Il est devenu le père d'un grand nombre de peuples, c'est-à-dire des chrétiens. (*Rom.*, 4, 16-17). Dans les Galates on trouve une autre subtilité : la promesse a été faite à Abraham et à sa postérité, au singulier. L'écrivain sacré, par ce singulier, désigne le Christ.

Il ne faudrait pas trop presser les termes de ces raisonnements. En particulier, on ne conclura pas de *Romains*, 1, 19-20 que

Digitized by Google

pour Paul la foi consiste dans le ferme acquiescement à une parole dont on ne voit pas la réalisation (au sens de l'épître aux Hébreux). La foi d'Abraham n'est encore qu'une figure des choses à venir. Abraham ne pouvait faire l'expérience mystique de l'union divine en Christ.

Paul tenait en réserve d'autres arguments. L'un d'eux repose sur le commandement de la fidélité conjugale, qui ne s'éteint qu'avec la mort du mari. De même les chrétiens sont morts à la Loi par la Croix. Comme une femme veuve, ils sont libres de s'attacher à un autre, au Ressuscité. (*Rom.*, 7, 1-6).

Dans l'argument d'Agar la subtilité nous restera peut-être impénétrable. L'esclave Agar représente, on se demande pourquoi, le mont Sina. Elle représente aussi la Jérusalem actuelle en servitude sous les Romains. Laissons de côté les hypothèses par lesquelles on a essayé d'expliquer comment Paul établissait ces correspondances. L'essentiel pour nous, c'est que l'alliance mosaïque, représentée par Agar n'enfante que la servitude. (*Gal.*, 4, 21-5, 1).

Une autre preuve exégétique de l'infériorité de la Loi a trait à la personne même de Moïse. (*Gal.*, 3, 19-20). La loi a été donnée par un intermédiaire. Or, affirme Paul, il n'y a pas d'intermédiaire quand c'est une seule personne qui agit : elle se dérange elle-même. Argument curieux. Si c'était Dieu en personne qui avait donné la Loi, il n'aurait pas eu besoin de Moïse. Puisque Moïse a été nécessaire, c'est que la Loi vient des anges (au pluriel).

Ces quelques spécimens de l'allégorie paulinienne nous suffisent. Son étrangeté se concentre dans l'opposition entre Abraham et Moïse. La conception que les Juifs se faisaient de la Loi était, si l'on peut ainsi parler, essentiellement mosaïque. L'œuvre de Moïse était le dernier mot des révélations divines. En subordonnant Moïse à Abraham, par des procédés qui peuvent nous paraître arbitraires, Paul poursuit l'exécution d'un dessein systématique. Il fait entrer l'histoire religieuse d'Israël, telle qu'Israël lui-même la revendique, comme un simple épisode dans un drame rédempteur beaucoup plus vaste.

Digitized by Google

Quel est donc dans ce plan général le rôle de la Loi ? La théorie de Paul se résume dans la formule: « Elle a été donnée à cause des transgressions. » (*Gal.* 3, 19). La Loi a pour but de mettre le péché en évidence. Elle convainc l'humanité tout entière de péché. Elle est le pédagogue qui conduit à Christ, non pas comme un précepteur bienveillant qui montre le chemin, mais plutôt comme un maître dur qui frappe et rudoie ceux qui sont sous sa discipline. Elle n'est pas un moyen de justification mais elle est bonne pour éveiller le désir de la justification.

Tant qu'il n'y a pas la Loi, on ne connaît pas le péché. On ne connaîtrait pas la convoitise s'il n'y avait un commandement précis pour dire : « Tu ne convoiteras pas. » La Loi fait donc passer le péché qui jusque là est latent à l'état de culpabilité active, donc de force qui sépare l'homme de Dieu et le mène à la mort.

Nous ne sommes toujours pas dans l'atmosphère que créerait une confession personnelle de l'apôtre sur des remords et des luttes de conscience. L'état de l'homme idolâtre et pécheur se caractérise plus aux yeux de Paul par une sorte d'ignorance et d'indifférence que par des remords et des luttes. Il y a une différence entre le néant et la mort. La mort est préférable, car elle vient s'insérer dans un plan où elle n'est plus que la préface de futures résurrections. C'est justement pour produire la mort spirituelle, pour donner au péché toute son efficacité destructrice que la Loi est intervenue. Pour une raison encore mystérieuse Dieu ne pouvait rebâtir que sur des ruines complètes. La Loi a achevé la démolition commencée par l'idolâtrie.

Pour éclairer ce débat nous risquerons un rapprochement. On connaît l'attitude de Paul à l'égard des faibles de l'Eglise de Corinthe dans la question des idolotythes. Paul admet avec les esprits forts que les viandes sacrifiées aux démons sont inoffensives pour le chrétien doué de gnose qui sait que les démons ne sont rien. La gnose est une protection efficace contre eux. Le faible, c'est le non gnostique qui craint la communion avec les démons, comme si c'était quelque chose de réel. S'il mange des

Digitized by Google

viandes il réalise effectivement une communion coupable. Ainsi un danger, irréel quand on a la gnose qui le connaît comme tel, devient bel et bien réel sans elle. Ainsi la connaissance libère et conduit à la vie par son efficacité propre. Ne doit-on pas se représenter la Loi comme une sorte de gnose inverse dont la fonction serait de conduire à la mort ? Tant qu'elle n'était pas là le péché n'avait pas toute sa puissance ; dès son apparition la mort règne. Quel sombre drame sur le Sinaï ! C'était un ministère de mort par lequel les hommes allaient être mis en possession de la puissance mystique qui les tuerait.

Contre cette interprétation une objection se présente à nous ; mais elle s'est présentée aussi à Paul. Comment peut-on parler d'un privilège des Juifs si telle a été leur triste fonction historique ? Paul a dépensé sur ce point des trésors de subtilité : « Quoi donc ! La Loi est-elle péché ? Loin de là... Quand le commandement vint, le péché prit vie et je mourus. » (*Rom.*, 7, 7 et 9). Il est vrai que Dieu a confié aussi aux Juifs la prophétie de la Rédemption à venir. (*Rom.*, 3, 2). Mais cette réponse ne suffit pas car elle nous ramène à Abraham, tandis que la difficulté porte sur le rôle de Moïse. La solution se trouve en définitive dans la toute-puissance divine qui a parfaitement le droit « d'enfermer les hommes sous le péché » puisque, effectivement, ils sont pécheurs. Il faut songer aussi à la signification mystique de la mort, qui la rend de beaucoup préférable à l'état contre nature de vie dans le péché.

IV

« Si la justification vient par la Loi, dit Paul, Christ est mort en vain ». (*Gal.*, 2, 21). Nous avons vu en effet que la Loi, loin de sauver les hommes, a accompli un ministère de mort nécessaire à l'achèvement du plan divin. Il faut nous tourner maintenant vers l'acte suprême par lequel ce ministère a été aboli : la Croix de Jésus-Christ.

Digitized by Google

Entre la Loi, puissance de mort, et le Christ rédempteur, il y a un antagonisme irréconciliable qui se dénoue dans l'acte sanglant où, sous la défaite apparente du Sauveur, le croyant sait déchiffrer l'anéantissement réel de son adversaire. La Loi maudit le Christ car il est écrit : « Maudit est quiconque est pendu au bois » (*Gal.*, 3, 13, *Deutéronome*, 21, 23). C'est un fait accompli ; Paul n'avait pas à changer d'opinion là-dessus après sa conversion. Par la puissance de la Loi, par un acte de cet être mystique, Christ est un maudit. Sous l'empire de la Loi, Paul lui aussi a maudit le Christ. Du point de vue de la foi, la malédiction demeure, mais au lieu de porter sur la personne même de Jésus, elle porte sur toutes les puissances mauvaises qu'il a pour ainsi dire prises en lui pour les clouer au bois, car sa passivité n'était qu'apparente. Il s'est fait volontairement malédiction pour nous. En lui Dieu a condamné le péché dans la chair. (*Rom.*, 8, 3).

Aux Corinthiens (1, 2, 7-9), Paul écrit que si les princes de ce monde (les démons) avaient connu le mystère chrétien, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire. Un autre passage (*Colossiens*, 2, 14) dit que le Christ a détruit l'écrit qui était contre nous en le clouant à la croix. Cet écrit, ce ne peut être que la Loi. De ces textes on doit conclure que le mystère chrétien consiste en ceci que Dieu a amené les démons et les puissances démoniaques à s'anéantir elles-mêmes ; l'événement s'est accompli sur la croix. Les dominations mauvaises sont prises dans leur propre ruse et complices de leur propre anéantissement un peu de la même manière que nous voyions tout à l'heure l'Ancien Testament prouver lui-même sa propre infériorité. Elles désirent la mort d'autrui, et en la produisant c'est leur propre fin qu'elles entraînent, tandis que le supplice qu'elles infligent au Christ n'est que le prélude de la Résurrection. Mais la Loi, nous l'avons vu, est une puissance qui faisait sortir du péché la mort ; bien plus elle maudit le Christ crucifié. Ne sommes-nous pas conduits à voir en elle une de ces puissances démoniaques qui ont été jouées et détruites au Calvaire ? Cette conclusion seule

Digitized by Google

rend parfaitement clair le texte cité des Colossiens ; elle contraint d'y voir une allusion à une sorte de crucifixion de la Loi. Elle a suivi le sort de Thanatos, puissance personnifiée de la mort (I *Corinthiens*, 15, 26), et de toutes ces principautés célestes dont Paul parle à la fin du huitième chapitre de l'épitre aux Romains comme en une sorte de bulletin de victoire : aucune d'elles ne peut désormais nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ notre Seigneur.

L'assimilation de la Loi aux puissances démoniaques est susceptible de recevoir encore une autre confirmation. Les démons en effet ne sont pas mauvais par essence. Leur puissance mauvaise réside en ceci qu'ils sollicitent ou reçoivent l'adoration illicite des hommes. Or les Juifs ont bien conduit leur vénération de la Loi au point d'en faire une idolâtrie. De même que la racine du péché des païens a été l'adoration des êtres créés, de même la racine des péchés que l'on voit commettre aux Juifs est leur attitude à l'égard de la Loi dont ils attendent le salut au lieu de le chercher en Dieu seul. Ce péché juif a seulement ceci de particulier qu'il a été le ministère de mort nécessaire à la préparation de la Croix. Quant à son fond il rentre dans le cadre général de la doctrine paulinienne de l'idolâtrie.

V

Un premier résultat de notre étude est certes de replacer la controverse anti-judaïsante dans l'atmosphère d'une mystique qui la déborde de toutes parts. La lutte contre les judéo-chrétiens qui ne s'est vraiment déclarée que dans les dix dernières années du ministère de l'apôtre, sur une trentaine, et qui même à cette époque est loin d'avoir absorbé toute son activité, ne lui a pas fourni les principes fondamentaux de sa pensée. Elle l'a appelé au contraire à appliquer au problème soulevé par ses adversaires des convictions qu'il tenait de longue date. En particulier la doctrine paulinienne de la justification ne se fonde pas sur

Digitized by Google

des études de morale. Paul ne s'est pas représenté l'homme qui accède au christianisme comme un débiteur qui comprendrait tout d'un coup que par une substitution légale le Christ a payé pour lui, et qu'il l'offensait gravement en cherchant le salut dans ses œuvres. Une telle interprétation comporte une sorte d'erreur d'optique qui peut venir de ce que l'on prête à Paul des idées qui ne sont apparues qu'après lui, mais aussi de ce que l'on ne remet pas suffisamment l'antijudaïsme à sa juste place dans l'ensemble du paulinisme.

Est-ce à dire que le paulinisme doit ses principes fondamentaux à l'influence des religions de mystères? Nous sommes aussi empêchés de conclure en ce sens, car nous demeurerions incapables d'expliquer ce qu'il y a justement de plus original dans l'attitude de Paul à l'égard de la Loi. Outre que le Christianisme n'était pas constitué en mystère lorsque Paul y a adhéré, on ne peut pas prétendre que l'apôtre ait eu la position normale d'un Juif initié. Rien ne l'aurait forcé à renier comme il l'a fait l'attachement de son peuple pour la Loi. Rien non plus ne pouvait l'empêcher de retrouver en elle par l'allégorie les figures de sa gnose, alors que nous le voyons au contraire faire entrer la Loi elle-même dans le drame gnostique comme un adversaire du Sauveur.

Il nous semble impossible d'échapper à cette conclusion que l'expérience à laquelle Paul rend lui-même témoignage dans l'épître aux Galates (I, 13-16) et que nous avons coutume d'appeler sa conversion, lui a fourni les directives de sa pensée chrétienne. Est-il possible de dégager les affirmations fondamentales qui naquirent en ces régions où la pensée rejoint l'expérience mystique? Il y a d'abord, nous semble-t-il, l'affirmation que le Christ est vivant. Paul a été contraint de le reconnaître par une violence qui lui a été faite. Jusque-là sectateur de la Loi qui maudissait le Christ, il croyait à la mort définitive de Jésus et à la vie éternelle de la Loi. Son péché, tel qu'il devait le comprendre après sa conversion, était d'idolâtrer cette Loi par laquelle il se croyait parfaitement justifié. Aveugle sur la nature de ce

Digitized by Google

mal, sûr de lui, fier de ses privilèges de Juif, il était voué à la perdition, s'il n'avait plu à Dieu d'intervenir pour lui révéler la vérité.

Ainsi l'affirmation de la vie du Christ, par la manière même dont elle entra dans la conscience de Paul, comportait la répudiation en bloc de la Loi. Ce fait montrait à la fois que la Loi, en qui Paul avait cru, était une puissance d'erreur et qu'elle avait été vaincue au Calvaire. On comprend dès lors pourquoi, du point de vue de Paul, restaurer la Loi, c'était anéantir le salut.

Une autre raison devait fortifier dès l'origine l'universalisme paulinien. Toute proche de l'affirmation de la vie du Christ, donnée avec elle sans doute dans la même révélation, se trouvait celle de l'amour de Dieu. Cet amour se manifestait en ceci qu'une révélation était accordée à un idolâtre de la Loi, à un persécuteur du Christ. La grâce se présentait à Paul avec quelque chose d'arbitraire qui supprimait toutes les distinctions humaines. « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ. » Sur la notion de l'amour de Dieu, ou de l'amour du Christ, se fonde l'apostolat de Paul, auquel il a été appelé dans la même expérience initiale, qui se trouve être ainsi une vocation plus encore qu'une conversion au sens usuel. Paul, pressé par l'amour de Christ, appelle tous les hommes sans distinction, parce que lui, le dernier de tous, a été appelé malgré tout.

Nous n'avons pas à juger ici de l'autorité qu'il faut attribuer aux affirmations de Paul. Notre dessein est simplement de montrer par l'étude objective de son anti-judaïsme qu'il est extrêmement difficile, sinon impossible, de souscrire à la thèse de Reitzenstein (1) et de beaucoup d'autres, qui cherchent dans

(1) Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterien religionen*, 2e éd., Leipzig-Berlin, 1920. Par ex., p. 66 : « *Mag unendlich viel in seinem Empfinden und Denken jüdisch geblieben sein, dem Hellenismus verdankt er den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit.* ».

Digitized by Google

l'hellénisme les origines des dissentiments de Paul avec les judéo-chrétiens. Quelle que soit la part, très grande peut-être, qu'il faut faire aux religions de mystères, on est contraint de chercher l'originalité foncière du paulinisme dans l'expérience personnelle qui a non seulement brisé la volonté de Paul, mais encore illuminé sa pensée.

Louis DALLIÈRE.

Digitized by Google

L'INFLUENCE AUGUSTINIENNE AU XVIIe SIÈCLE

SPÉCIALEMENT A L'ORATOIRE

Il n'est pas de Père de l'Eglise dont les spéculations aient laissé une empreinte plus profonde sur la pensée chrétienne que celles de saint Augustin. Il est, nous dit Bossuet, « le docteur de l'Occident... son oracle » (1) et son témoignage résume celui des siècles qui l'ont précédé. Les jugements portés sur lui, au cours des âges chrétiens, par les écrivains ecclésiastiques, les évêques et les papes en sont la preuve ; très rapidement ses écrits s'incorporèrent à la tradition catholique et fixèrent certains points du dogme spécialement en ce qui concerne la grâce et le concours divin (2). Au moyen âge on a peine à imaginer, selon Ch. de Rémusat, combien saint Augustin fut étudié par les docteurs scolastiques : « Avant d'attribuer à l'un d'eux l'invention d'un système ou la connaissance d'une pensée antique, il faudrait, croit-il, s'assurer d'abord que saint Augustin n'en a rien dit » (3). Peut-être M. Picavet ne serait-il pas éloigné de souscrire à cette affirmation, puisqu'au moyen âge selon lui « l'influence la plus grande c'est-à-dire la plus durable et la plus étendue revient à Plotin et aux néoplatoniciens » (4), et puisqu'il est certain, d'au-

(1) Bossuet, *Défense de la Tradition et des Pères*, dans maints endroits.
(2) Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, t. II, livre II, chapit. 4.
(3) Ch. de Rémusat, *Saint Anselme de Cantorbery*, p. 476.
(4) F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, ch. v, p. 97.

Digitized by Google

tre part, que c'est à ce Père surtout que l'enseignement plotinien doit d'avoir laissé des traces dans la théologie catholique. Bossuet était de cet avis, car il voit dans l'évêque d'Hippone le maître des grands docteurs du moyen âge, saint Anselme, saint Bernard, saint Thomas même qui n'est « que saint Augustin réduit à la méthode de l'Ecole. » Et plus loin il écrit : « C'est même pour avoir été le disciple de saint Augustin qu'il s'est acquis un si grand renom. » (1). Ajoutons qu'il n'a pas manqué d'admirateurs en dehors de l'orthodoxie. Abelard, dont les idées voisinent parfois l'hérésie, ne l'avait pas en moindre estime que saint Bernard son contemporain et son adversaire. Plus tard Luther en parlera avec éloge, du moins au début : « Parmi les Pères, dira-t-il, Augustin a sans contredit la première place... S. Augustin me plaît plus que tous les autres. » (2). Jordano Bruno tiendra le même langage (3).

Néanmoins c'est probablement au XVIIe siècle qu'en France l'influence augustinienne s'est exercée avec le plus d'éclat. Erudits, théologiens, philosophes contribuèrent à faire revivre ce complexe et pénétrant génie. Sa vie écrite d'abord par Jean Rivius de l'ordre des Hermites de saint Augustin (4) fut reprise par le Nain de Tillemont (5) et son travail constitua le fond de la vie latine des Bénédictins. Très fréquemment, pendant tout le cours du siècle, on réimprime ses œuvres. L'édition complète d'Erasme est reproduite à Paris en 1631 ; on y réimprime également celle des théologiens de Louvain en 1609, 1614, 1626, 1635, 1652 ; on la réimprime à Lyon en 1664. Jérôme Vignier fait paraître un supplément aux éditions précédentes en 1654 et 1655. Enfin les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur

(1) Bossuet, *Défense de la Tradition et des Pères*, l. V, ch. 3.

(2) Michelet, *Mémoires de Luther*, t. II, p. 95 et suivantes.

(3) Bartholmes, *Jordono Bruno*, t. II, p. 323.

(4) Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du* XVIIe *siècle*, édit. de 1719, t. II, p. 132.

(5) Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIII, *Vie de saint Augustin*.

Digitized by Google

entreprirent une édition nouvelle qui réalisa un progrès énorme et fit bientôt oublier les éditions précédentes. Commencée par Dom Delfour, puis continuée par Dom Blampin et Dom Coutant, elle parut à Paris de 1679 à 1700. (1).

Les éditions partielles et les traductions deviennent également très nombreuses. La Cité de Dieu est éditée en français par le jésuite René Cerisiers en 1655, par Louis Giry en 1655 et 1667, par Pierre Lambert avocat parisien et ami de Port-Royal en 1675. Une traduction des Confessions est éditée par Arnauld d'Andilly en 1649, une autre par René Cerisiers en 1662, une troisième par Dubois, un futur académicien en 1687 ; et la traduction d'Arnauld d'Andilly eut de multiples réimpressions, celle de Dubois quelques-unes. Antoine Arnauld publie à Paris la traduction des traités de la Foi, de l'Espérance et de la Charité en 1648 et 1661, celle du livre de la Véritable Religion en 1656 ; enfin en 1683 il fait paraître la traduction de tous les commentaires sur les psaumes. Nous pourrions en citer beaucoup d'autres (2).

Les théologiens s'occupent de l'évêque d'Hippone plus encore que les érudits, car leurs plus fameuses querelles roulent sur la grâce, sujet tout spécialement traité par lui. Une école surtout va se faire l'infatigable apôtre des doctrines augustiniennes et leur assurer en France la prépondérance et l'actualité, c'est l'école janséniste. Son fondateur Jansénius tenait saint Augustin en toute particulière estime, et dans son fameux livre l'Augustinus il ne prétend qu'à reproduire avec exactitude sa doctrine. Il assurait qu'il avait lu dix fois toutes ses œuvres d'un bout à l'autre et trente fois les traités contre les Pélagiens. Il se plaisait tellement à cette lecture qu'il aurait, disait-il, passé agréablement sa vie dans une île déserte avec ses ouvrages. C'était son maître préféré et, s'il considérait les autres Pères comme utiles, saint

(1) Dom. Cellier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XII, p. 676 à 686.

(2) Dom. Cellier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XII, p. 676 à 686.

Digitized by Google

Augustin lui semblait nécessaire (1). A l'Université de Louvain Jansénius avait fait connaissance avec Duvergier de Hauranne. Les deux étudiants devinrent bientôt intimes et l'amour de saint Augustin, le zèle pour sa doctrine fut le lien qui cimenta leur amitié. Duvergier de Hauranne attira plus tard Jansénius en France et commença lui-même à répandre la doctrine augustinienne (2) Après une longue période de gloire, on l'avait, depuis quelque temps, oublié en France. « La grandeur de saint Augustin était tellement obscurcie dans le commun des gens de lettres, dit Lancelot, que M. Froger, curé de Saint-Nicolas, l'un des plus anciens et des plus célèbres docteurs de Sorbonne, qui passait pour un oracle dans Paris n'avait pas seulement ses ouvrages. » (3).

Il n'en sera bientôt plus ainsi ; fidèles à l'exemple de l'abbé de Saint-Cyran et de Jansénius, les solitaires de Port-Royal le tiendront dans une estime presque exclusive. Monsieur de Sacy trouvait tant de charme à le lire qu'aucune nouveauté ne l'intéressait plus. La physique de Descartes elle-même ne trouva pas grâce à ses yeux et Pascal dans les entretiens qu'ils eurent ensemble ne lui apprit rien : tout ce qu'il disait de grand de Sacy l'avait déjà vu dans saint Augustin (4). On sait qu'Arnauld, le chef incontesté des jansénistes, l'explique et le commente sans cesse dans ses écrits ; hors des voies tracées par lui pas de vérité possible, croit-il, en théologie, surtout dans les matières de la grâce (5). Nicole et les autres solitaires n'étaient pas des admirateurs moins convaincus de l'évêque d'Hippone (6). Et comme ils s'imposèrent à l'attention de tous au XVIIe siècle, ils remirent à l'ordre du jour les doctrines augustiniennes.

(1) Dupin, *Histoire ecclésiastique du* XVIIe *siècle*, édit. de 1727, t. II, p. 2.

(2) Idem, *Ibidem*, t. II, p. 2, 3, 4.

(3) Lancelot, *Mémoires touchant la vie de Monsieur de Saint Cyran pour servir d'éclaircissement à l'histoire de Port-Royal*, t. I, p. 9, Cologne, 1738.

(4) Fontaine, *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-royal*, t. III, p. 73, 75, 78.

(5) Moreri, *Dictionnaire historique*, édit. 1732, t. I, p. 667 (article Arnauld).

(6) Idem, *Ibidem*, t. V, p. 278 (article Nicole).

Digitized by Google

L'opinion générale devint telle que les adversaires de Port-Royal eux-mêmes se donneront comme de fervents disciples de l'évêque d'Hippone et ne prétendront qu'à l'honneur de défendre son enseignement contre les altérations qu'on lui faisait subir. C'est le cas de Fénelon qui, malgré son amitié pour les jésuites, s'en réfère sans cesse à lui dans ses écrits théologiques, comme à la plus grande autorité après l'Ecriture. En philosophie même il s'inspire de son platonisme et le trouve incomparable. « Si un homme éclairé, écrivait-il, rassemblait dans les écrits de saint Augustin toutes les vérités sublimes que ce Père y a répandues comme par hasard, cet extrait fait avec choix serait très supérieur aux Méditations de Descartes, quoique ces Méditations soient le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe » (1). Quoique défenseurs attitrés des thèses molinistes et parfois assez violents contre lui, quand ils pensaient qu'aucun scandale ne pouvait s'en suivre, les jésuites affectaient en public un profond respect pour le docteur de la grâce et trouvaient presque moyen d'en faire un moliniste. Ils s'ingéniaient du moins à découvrir des contradictions entre sa doctrine et celle de Jansénius. C'est, d'ailleurs, au nom de l'augustinianisme vrai que l'assemblée du clergé condamna en 1654 le faux augustinianisme de Port-Royal. On y lut d'abord les textes de Jansénius pour montrer que les cinq propositions condamnées par Innocent X s'y trouvaient bien, puis on lut les textes de saint Augustin, dont les jansénistes prétendaient conclure que dans leur condamnation était comprise celle de ce Père. On compara les textes allégués avec ceux de Jansénius et on s'efforça de montrer que saint Augustin, en son vrai sens, était conforme aux décisions du pape et contraire aux opinions de Jansénius (2).

Pour comprendre en quelle estime le tenaient les meilleurs gardiens de l'orthodoxie, il suffit d'entendre Bossuet le présenter

(1) Fénelon, *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion, lettre IV, sur l'idée de l'infini et sur la liberté de Dieu.*

(2) Dumas, *Relation de l'Assemblée du clergé de 1654*, t. I, p. 78 à 80.

Digitized by Google

« comme le plus grand de tous les esprits, comme celui où l'on trouve le dernier degré de l'intelligence dont l'humanité est capable, un miracle de doctrine, celui dont la doctrine montre les bornes dans lesquelles doit se renfermer la théologie, l'apôtre de la grâce, le prédicateur de la prédestination, la bibliothèque et l'arsenal de l'Eglise, la langue de la vérité, le foudre des hérésies, le siège de la sagesse, l'oracle de treize siècles, l'abrégé des anciens Docteurs et la pépinière où ceux qui ont suivi se sont formés » (1). Or, Bossuet n'est assurément pas un exalté, il représente le parti modéré et ses idées sont celles de l'ensemble du clergé. On peut juger par là de la considération dont jouissait généralement l'évêque d'Hippone. Comme nous l'avons dit déjà saint Thomas ne venait qu'au second rang dans l'estime des théologiens, et beaucoup ne voyaient en lui qu'un disciple plus marquant d'Augustin : « C'est même pour avoir été le disciple de saint Augustin, écrivait Bossuet, qu'il s'est acquis un si grand renom » (2).

Comme théologien son influence a donc été prépondérante au XVIIe siècle, il nous reste à voir quelle place il tient dans le mouvement philosophique.

Descartes étant le premier philosophe du siècle, il serait bon de savoir ce qu'il doit à saint Augustin. Selon Huet il l'aurait plagié et lui devrait le meilleur de ses pensées (3). Dans un tout autre but certains amis de Descartes insistent, de leur côté, sur l'accord de sa philosophie avec celle d'Augustin ; c'était un sûr gage d'orthodoxie, un rempart contre les théologiens ergoteurs. Rohault juge la définition cartésienne de la matière inattaquable, parce qu'elle se trouve en plusieurs endroits de saint Augustin (4). Le médecin de la Forge rédige une préface pour faire voir la conformité de la doctrine augustinienne avec les sentiments de

(1) Bossuet, *Défense de la Tradition et des Pères*, liv VI, chapit. XXI.

(2) Idem, *Ibidem*, l. V, ch. XXIV.

(3) Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, t. II, ch. II, p. 244 et suivantes.

(4) Rahault, *Entretien sur la philosophie*, p. 17.

Digitized by Google

Descartes sur la nature de l'âme (1). Clerselier dans sa préface au Traité de l'Homme de Descartes déclare qu'après avoir employé le bon sens, il se servira de l'autorité d'Augustin : « Lequel semble avoir fourni à M. Descartes toute la matière de ses raisonnements touchant ce qui regarde notre âme » (2). Il devint d'usage dans l'enseignement cartésien, dit Nourrisson, de citer Augustin comme les scolastiques citaient Aristote ; et selon le même auteur, si Descartes jouit d'une si grande faveur à Port-Royal, c'est qu'on crut voir en lui un moderne disciple du grand Docteur. Il ne faudrait pas exagérer cependant, et de l'accord qui subsiste sur plusieurs points il ne faudrait pas conclure trop rapidement à un lien de filiation. L'étude de M. Gilson nous permet d'affirmer sans crainte que dans sa métaphysique du moins l'influence augustinienne est indéniable (3). Descartes eut le cardinal de Bérulle pour confesseur et fut encouragé par lui à entreprendre la réforme de la philosophie ; sous son influence, et par l'intermédiaire des scolastiques également, il s'est inspiré dans une certaine mesure, du Grand Docteur. Toutefois il ne conviendrait pas, croyons-nous, de trop amoindrir l'originalité de Descartes. Dans ce qu'il a de meilleur le cartésianisme ne saurait se confondre avec l'augustinianisme.

D'autres penseurs comme Bossuet et Fénelon lui doivent plus que Descartes, au point de vue philosophique. Bossuet semble bien lui emprunter sa théorie des vérités éternelles « que tout entendement aperçoit toujours les mêmes » ; son Traité de la Concupiscence s'inspire constamment du dixième livre des Confessions ; sa philosophie de l'histoire est identique à celle de la Cité de Dieu ; et c'est avec des arguments tout augustiniens qu'il concilie la liberté humaine et la prescience divine dans son traité du Livre Arbitre (4). Nous savons déjà combien Fénelon l'appré-

(1) De la Forge, *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps suivant les principes de René Descartes*.

(2) Clerselier, *Traité de l'homme*, préface de Clerselier, p. 39.

(3) Gilson, *Thèse de doctorat sur le problème de la liberté chez Descartes*.

(4) Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, t. II, ch. II, p. 250 à 260.

Digitized by Google

ciait au point de vue philosophique ; il lui doit sa théorie platonicienne des idées immuables, comme aussi sa façon de concevoir le libre arbitre. Comme lui il cherche à ramener la philosophie tout entière à l'amour de Dieu et à la lutte contre soi-même (1). Ces exemples suffisent à montrer quel était le crédit de saint Augustin auprès des meilleurs esprits. Il faut convenir toutefois que, s'il règne sans conteste au point de vue théologique, il n'en est pas de même au point de vue philosophique. Si Descartes subit son influence c'est en métaphysique, la partie la plus caduque de son système, ce n'est ni dans les questions de méthode, ni dans les questions de sciences. Bossuet, Fénelon et d'autres penseurs lui doivent beaucoup assurément, mais sur des points de détails ; aucun ne songe à faire revivre l'ensemble de ses idées philosophiques. Ce rôle était réservé à Malebranche. Le courant général des idées favorisait son entreprise ; et, puisque théologiens et érudits s'unissaient dans une commune admiration pour ce sublime génie, il était bien naturel que germe, dans les esprits, le désir de voir un philosophe ressusciter la métaphysique idéaliste du grand Docteur. Ajoutons que le milieu plus spécial où vécut Malebranche était un terrain de choix pour une telle production.

Fondé par le cardinal de Bérulle, l'Oratoire, qui eut la gloire de former Malebranche, s'imprégna de ses leçons et s'inspira de ses exemples. Bérulle était sincèrement vertueux, véritablement désintéressé, profondément humble. Malgré les offres réitérées de Henri IV, il refusa constamment d'être élevé à l'épiscopat ou d'accepter un bénéfice. Pour ne pas vivre à la cour il refusa de même le poste si envié de précepteur du dauphin. Il sut rester calme dans l'humiliation, sans amertume contre ceux qui le diffamaient (2). Avec cela esprit large et entendu, il accordait volontiers sa protection aux sciences et aux savants : il arrêta la mise à l'index de la bible polyglotte de Le Gay et l'un

(2) Idem, *Ibidem*, p. 240 à 250.

(1) Tabaraud, *Histoire de Pierre de Bérulle*, t. II, ch. IV, V.

Digitized by Google

des premiers sut rendre hommage au génie de Descartes. A plusieurs reprises de Bérulle l'exhorta à cultiver les lumières que Dieu lui avait données ; il lui fit même un devoir d'en faire bénéficier les autres (1).

On conçoit que la scolastique formaliste et ergoteuse ne convint guère à cette âme vraiment éprise de Dieu ; par contre les ardeurs d'Augustin l'attiraient (2). Bérulle avait pour lui une profonde vénération ; il le mettait au-dessus de tous les autres Pères et faisait une lecture assidue de ses œuvres. Dans ses propres écrits l'influence augustinienne est constante et manifeste ; ce sont surtout ses doctrines mystiques qu'il fait siennes. Avec lui il aime à répéter que Dieu est le soleil des esprits et la vraie lumière des intelligences créées ; avec lui encore il proclame la vanité des choses humaines et l'impuissance des créatures. Saint Augustin faisait très grande la part de Dieu et très petite celle de l'homme ; c'est là surtout ce qui plaisait à de Bérulle et ce qu'il a voulu mettre en lumière dans ses écrits. Son premier biographe (3) nous apprend que son enthousiasme pour l'évêque d'Hippone éclatait plus fortement encore dans ses conversations que dans ses livres : « Considérez ce grand saint, disait-il ; il a par un pouvoir singulier de Jésus-Christ et de sa grâce des qualités qui humainement sont incompatibles. Il est très savant et très humble, ce qui se voit en très peu de gens ; il est très spéculatif et très affectif, ce qui n'est guère moins rare ; et au lieu qu'en la plupart des docteurs on ne rencontre que la science, on trouve dans celui-ci un certain sel de sagesse qui fait goûter tout ce qu'il dit, et qui, par un privilège qui n'est pas commun, fait passer la vérité de l'esprit au cœur » (4). Et Habert de Cerisy ajoute « Après les livres sacrés dans lesquels il a puisé une grande partie de ses lumières, il estimait infiniment et par

(1) Idem, *Ibidem*, t. II, ch. iv. Voir aussi Baillet, *Vie de Descartes*, livre II, ch. xiv.

(2) Tabaraud, ouvrag. cité, t. II, ch. iv.

(3) Habert de Cerisy, *Vie de Bérulle*, liv. III, ch. xii.

(4) Habert de Cerisy, *Vie de Bérulle*, liv. III, ch. xii

Digitized by Google

dessus tous les autres ceux du grand saint Augustin. Outre qu'il le mettait au-dessus de tous les Pères pour son esprit et pour sa doctrine, il l'honorait singulièrement comme le Docteur et le Défenseur de la grâce de Jésus-Christ, comme le protecteur, s'il faut ainsi dire, de Dieu contre l'homme, et comme celui enfin qui a su parfaitement élever la gloire du Créateur sur l'abaissement et sur les ruines de la Créature. Il a même voulu que cette dévotion passât jusques aux siens » (1). Elle y passa, car l'Oratoire réfléchit fidèlement l'esprit du fondateur et garda ses préférences. Une piété vraie jointe à une grande liberté dans la spéculation telle fut sa caractéristique générale. Et ses idées théologiques, philosophiques et mystiques restèrent aussi habituellement, concordantes avec celles du cardinal (2).

D'une façon générale les oratoriens du XVIIe siècle soutiennent les doctrines augustiniennes dans leurs écrits théologiques. Gibieuf, le vicaire général de de Bérulle s'en réclame sans cesse dans son de Libertate Dei et creaturæ. Ce livre écrit, dit-on, sur le conseil du cardinal tend à amoindrir la liberté humaine au profit de l'activité divine ; il souleva d'ardentes polémiques et valut à son auteur le surnom de précurseur du jansénisme (3). Guillaume Camérarius son confrère soutient les mêmes idées et prend chaleureusement sa défense (4). Séguenot, supérieur de l'Oratoire de Saumur, donne une traduction commentée du livre de la Virginité, traduction qui lui vaudra la Bastille (5). Jérôme Vignier publie un supplément aux œuvres de saint Augustin (6). Plus tard les Pères Morin (7), Le Vasseur (8), Juenin (9), Pou-

(1) Idem, *Ibidem*.

(2) Nourrisson, *Le Cardinal de Bérulle*, ch. v. Voir aussi Perraud, *L'Oratoire de France aux* XVIIe *et* XVIIIe *siècles*.

(3) Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du* XVIIe *siècle*, t. II, p. 147, et Moreri, *Dictionnaire historique*, t. III, p. 857.

(4) Dupin, ouvrage cité, t. II, p. 148.

(5) Idem, *Ibidem*, t. II, p. 139.

(6) Idem, *Ibidem*, t. III, p. 328.

(7) Idem, *Ibidem*, t. III, p. 250.

(8) Idem, *Ibidem*, t. IV, p. 357.

(9) Idem, *Ibidem*, t. VII, p. 94.

Digitized by Google

get (1) se feront encore les défenseurs et les apôtres de l'augustinianisme. Thomassin lui-même, quoique plus indépendant et créateur d'un système assez particulier sur la grâce, le magnifiera cependant comme le premier des Pères et le guide par excellence des théologiens (2).

Officiellement l'Oratoire se réclama toujours de l'évêque d'Hippone, et, dans les assemblées générales, l'on prescrivit aux professeurs de théologie d'enseigner sa doctrine. Ainsi s'explique qu'on ait accusé cet institut de mépriser la scolastique et qu'on l'ait même violemment taxé de jansénisme. Il faut convenir que l'attachement aux doctrines augustiniennes contribuera à augmenter chez certains, même chez le fondateur, les préventions contre les théologiens qui faisaient profession d'une doctrine contraire, et à resserrer les liens qui les unissaient aux partisans d'Augustin. De Bérulle fut grand ami de l'abbé de Saint-Cyran et nous avons vu quelles étaient les idées du P. Gibieuf, son grand vicaire (3) Néanmoins, si l'Oratoire fut après Port-Royal la principale citadelle de l'augustinianisme en France, on ne saurait dire qu'au début du moins, ou même à l'époque où Malebranche y fut reçu, c'était un foyer de jansénisme.

Malebranche eut pour premier supérieur général le Père Bourgoing que l'on ne peut accuser de sympathie pour le jansénisme. A la suite des bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII il exigea la soumission de tous les membres de l'Oratoire aux directions pontificales, et reçut même des félicitations du pape pour son énergie (4). Cependant l'admiration qu'il eût jusqu'à la fin pour le fondateur lui fit épouser ses idées sur l'excellence de la doctrine augustinienne. Au point de vue mystique surtout ce fut un disciple décidé de l'évêque d'Hippone. Ajoutons que les Pères qui furent plus directement préposés à la formation religieuse du nouvel arrivant étaient aussi de zélés augustiniens. C'était le

(1) Idem, *Ibidem*, t. VII, p. 99.
(2) Idem, *Ibidem*, t. IV, p. 90.
(3) Idem, *Histoire ecclésiastique au* XVIIe *siècle*, t. II, p. 3.
(4) Cloyseault, *Généralat du P. Bourgoing*, p. 22 à 24.

Digitized by Google

cas du P. Berthad, alors chef de la maison d'Institution (1), et celui du P. Quesnel son collaborateur et son intime ami (2). Le futur chef du parti janséniste jouissait alors d'une estime générale dans la congrégation, et, sans avoir les idées qu'il aura plus tard, il n'est pas douteux qu'il ne laissait échapper aucune occasion de magnifier l'évêque d'Hippone.

Le P. Senault, qui succéda au P. Bourgoing, ne saurait non plus être accusé de jansénisme ; il avait même pour saint Thomas un penchant assez marqué. Dans la seconde assemblée générale qu'il présida il fit décréter que « les professeurs en théologie, pour ne point tomber dans une autre extrémité, enseigneraient la doctrine de saint Augustin touchant les questions de la grâce, comme la plus sûre, la plus solide et la plus universellement reçue dans l'Eglise, mais conformément à celle de saint Thomas, du concile de Trente et des Constitutions des Papes. » Le P. Cloyseault ajoute que le P. Senault « avait beaucoup lu saint Augustin » et qu'il « en possédait à la perfection toute la doctrine » ; mais il prétendait que, de tous les auteurs, saint Thomas avait le mieux compris les véritables sentiments du grand Docteur (3). Il est vrai que les professeurs de Saint-Honoré, où Malebranche vint compléter ses études théologiques après le noviciat, n'étaient peut-être pas du même avis. Les Pères Chancelier et Faulconnier étaient au fond des partisans déclarés de l'augustinianisme le plus étroit. Ils furent assez discrets dans leur enseignement pour éviter l'accusation de jansénisme, peut-être ne l'étaient-ils pas non plus ; cependant le fameux manuscrit, auquel travailla pendant 15 ans le P. Faulconnier, permet d'affirmer qu'il n'était pas leur adversaire (4). Plus tard l'augustinianisme de l'Oratoire, s'accentuera encore avec le P. de Sainte-Marthe qui fut si fortement accusé de jansénisme. Le Père Ingold le défend contre cette accusation ; ce ne fut qu'un prétexte, pense-t-il, pour paralyser

(1) Batterel, *Mémoire domestiques*, t. IV, p. 235.
(2) Idem, *Ibidem*, t. IV, p. 425.
(3) Cloyseault, *Généralat du P. Bourgoing*, p. 185, 186, 187.
(4) Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 423 à 425.

Digitized by Google

son influence. Nous n'entrerons pas dans ces discussions ; il nous suffit de savoir que, de l'aveu même du Père Ingold, ce fut en un sens un « augustinien trop zélé » ; et qu'il porta atteinte à l'un des points les plus essentiels de la constitution de l'Oratoire, qui est la liberté dans les questions controversées. Car son zèle le poussait à vouloir interdire, dans l'institut, d'autre enseignement que celui de l'augustinianisme (1).

Ce qu'il importe de remarquer, c'est qu'à la faveur de la théologie, Augustin devint bientôt à l'Oratoire un maître écouté même en philosophie. On commença par se détacher de la scolastique et par lui préférer Descartes ou Platon. Descartes, dont l'amitié avec de Bérulle nous est connue, comptera de nombreux et zélés partisans à l'Oratoire. Platon trouvera aussi des admirateurs, et le Père Fournenc publiera en 1665 un cours complet de philosophie inspiré de cet auteur. Ce sera même l'un des prétextes allégués par les Universités ou par d'autres congrégations, comme les jésuites, pour attaquer violemment l'Oratoire (2). Mais le vrai précurseur de Malebranche fut le P. André Martin « Ce Père, dit Batterel, possédait emminemment saint Augustin. C'est par lui que le cartésianisme, joint aux principes de philosophie de ce saint docteur, a commencé à être enseigné publiquement dans l'Oratoire. Il trouvait tout dans les ouvrages de ce Père, qu'il avait tellement lus et relus qu'il s'en était rendu propres et familiers les pensées et le langage et qu'il le parlait en toute occasion » (3). Moréri dit également qu'il fut « célèbre par la manière surprenante dont il possédait les ouvrages de saint Augustin » (4). Entré à l'Oratoire à l'âge de vingt ans, il dut sur ordre du P. Bourgoing cesser d'enseigner la philosophie à Marseille en 1652, « pour ses désobéissances continuelles aux ordres du R. P. Général, et pour les dangers auxquels il exposait la

(1) Ingold, *Le prétendu jansénisme du P. de sainte Marthe.*

(2) Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, p. 12, 13.

(3) Batterel, ouvrage cité, t. III, p. 518.

(4) Moreri, *Dictionnaire historique*, t. IV, p. 929. Voir aussi Nourrisson, ouvrage cité, t. II, ch. II, p. 226.

Digitized by Google

Congrégation tant envers Rome qu'envers Messieurs de Marseille » (1). Envoyé à Angers, il y fit imprimer sous le nom de Camérarius une morale toute inspirée de saint Augustin. Un décret de Rome mit le livre à l'Index. Le P. André Martin changea le titre de son ouvrage, l'augmenta et prit lui-même le pseudonyme d'Ambroise Victor. Il fit paraître trois petits traités successivement — Sanctus Augustinus, De existentia et veritate Dei — Sanctus Augustinus, De anima — Sanctus Augustinus, De Morali Philosophia. Encouragé par les applaudissements du public il accrut ces traités et les fit publier en 1671 à Paris, sous le titre de Philosophia christiana, en six volumes. Le premier avait pour titre de Philosophia in universim ; le second de existentia et veritate Dei ; le troisième de Deo ; le quatrième de anima ; le cinquième de philosophia morali ; le sixième de anima bestiarum (2). L'auteur n'avait mis de lui que la distribution des matières avec quelques liaisons, le reste était constitué par des textes de saint Augustin. Cet ouvrage eut, paraît-il, beaucoup de succès, mais valut bien des tracasseries à son auteur. Il partit pour Saumur ; y enseigna la théologie ; fut accusé de jansénisme ; dut quitter cette ville et finalement sortit de la congrégation en 1681 (3). La Philosophia christiana n'était, il est vrai, qu'une collection de textes, mais le plan était nettement cartésien. On peut donc y voir comme un premier essai du travail entrepris plus tard par Malebranche.

Le grand philosophe a, d'ailleurs, connu cet ouvrage et il a su l'apprécier. Nous en avons la preuve dans les deux citations qu'il en fait : la première dans le 10e Eclaircissement à la Recherche de la Vérité, pour prouver que nous voyons les idées en Dieu ; la seconde dans le 15e Eclaircissement, pour montrer que si Augustin a cru à l'âme des bêtes, c'est uniquement faute d'avoir réfléchi à cette question ; car il admettait des principes directement contraires à cette doctrine. Il recommande même spéciale-

(1) Batterel, ouvrage cité, t. III, p. 518.
(2) Idem, *Ibidem*, p. 519-520.
(3) Idem, *Ibidem*, p. 521 à 524.

Digitized by Google

ment la lecture de la Philosophia christiana, ce qui chez lui est très rare (1).

Cette rapide excursion, dans le siècle et dans le milieu où vécut Malebranche, nous rend plus compréhensible son attachement pour l'évêque d'Hippone. S'il est vrai qu'une certaine atmosphère intellectuelle est requise pour qu'une doctrine puisse prendre corps et croître, il est indubitable que cette condition était réalisée pour la métaphysique d'Augustin. Elle pouvait revivre tout comme sa théologie, tout comme sa mystique ; et, comme elle tenait une place considérable dans son œuvre, il eut été surprenant qu'elle restât seule dans l'ombre, quand le reste était en pleine lumière. L'essai du Père André Martin, et son succès près de ceux qui n'étaient pas inféodés au parti des jésuites, prouvait même que l'heure était venue de ressusciter cette philosophie, en l'adaptant aux préoccupations contemporaines. Il suffisait qu'un homme de génie, et non plus seulement un compilateur comme André Martin, la fit sienne. Cet homme fut Malebranche, et l'on doit convenir qu'aucune âme n'était mieux faite pour comprendre et apprécier le grand évêque.

Par tempérament Malebranche faisait partie de la famille des âmes platoniciennes, ou plus exactement des âmes augustiniennes, qui n'ont jamais cessé d'honorer l'Eglise.

L. BARBEDETTE.

(1) Éclaircissement à la Recherche de la Vérité, 15e Éclaircissement, 5e Citation.

Digitized by Google

UNE RELIGION NOUVELLE

LES THOUMARIS

Jouissant d'une autonomie relative mais suffisante, des professeurs et des savants de l'Université arménienne d'Erivan ont décidé la publication d'un périodique où ils consigneraient les résultats de leurs travaux et de leurs recherches variées. Le premier fascicule de cette revue paraissait à Erivan, à la fin de 1925, sous le titre de *Bulletin de l'Université d'Etat de la R. S. S. d'Arménie* ; il renferme divers articles dont un au moins, dû à la plume de M. H. Adjarian, le linguiste bien connu, mérite d'être signalé à ceux qu'intéresse l'étude comparée des religions.

L'auteur se propose de faire connaître une nouvelle religion, qu'il a pu étudier sur place, lors d'un séjour qu'il fit à Tauris, capitale de l'Aderbeidjan perse. Il m'a paru qu'il ne fallait pas laisser passer inaperçue une pareille enquête, menée avec le soin désirable par un savant qui s'est formé à nos méthodes et dont la sûreté d'information est hors de doute.

Je vous donnerai d'abord une traduction intégrale, aussi fidèle que possible, de l'article de M. Adjarian, et je compléterai sa documentation par quelques observations qui permettront peut-être, je voudrais l'espérer, d'identifier quelques-uns des personnages et des divinités qui sont cités au cours du présent article. Le tout sera présenté sous une forme très brève, car il ne con-

Digitized by Google

viendrait pas d'allonger démesurément le commentaire d'une étude excellente par elle-même, et qui pourrait, à la rigueur, se passer d'explications complémentaires.

GYORANS ET THOUMARIS

UNE RELIGION SECRÈTE NOUVELLEMENT DÉCOUVERTE EN PERSE

PAR H. ADJARIAN (1).

On connait les Gyorans à Tauris : plusieurs d'entre eux sont domestiques dans les maisons arméniennes, mais personne ne sait quelque chose de leur religion ; moi-même je n'ai rien trouvé qui les concerne dans la bibliographie d'Europe. Après maint effort, j'ai fini par faire la connaissance de deux chefs de cette religion, et j'ai commencé mes recherches. Au début, ils ne firent pas grande attention à moi, parce qu'ils craignaient de parler librement. Puis, ayant de plus en plus confiance en moi, ils devinrent plus courageux. Ils me conduisirent à leur église, me donnèrent leur Livre saint et accomplirent en ma présence leurs cérémonies religieuses. Dans les pages qui suivent, je donnerai tous les renseignements que j'ai pu recueillir, pendant trois années passées en contact avec eux, au sujet de cette religion nouvelle et inconnue.

Les Musulmans donnent le nom général de Gyorans à différentes religions qui n'ont rien de commun entre elles. Nous pouvons énumérer dix ou onze sortes de Gyorans ; telle est, par exemple, la religion des Angorans, qui forment une communauté à part, près de Maragha, mais nous ne savons rien de leur religion. Il en va de même pour d'autres sortes de Gyorans.

Parmi ceux que l'on dénomme les Gyorans, il existe une secte

(1) Traduit par Frédéric MACLER, sur l'original arméno-anglais publié dans *Bulletin de l'Université d'État de la R. S. S. d'Arménie* (Erivan, 1925), n° 1. p. 86-92 et 93-98.

Digitized by Google

entièrement à part, et que l'on nomme Thoumari. Les deux chefs dont je fis la connaissance appartenaient à cette religion ; par conséquent, tous les renseignements donnés par eux ont trait à cette doctrine.

Le monde, suivant la doctrine des Thoumaris, est âgé de 150 fois deux cent mille ans (c'est-à-dire 30 millions d'années, mais le mot *million* est inconnu chez eux). Dieu créa le monde en trois jours. Depuis le commencement du monde jusqu'à maintenant, plusieurs prophètes sont venus, mais tous ces prophètes étaient pour une nation ou pour une région. Les Thoumaris n'acceptent aucun de ces prophètes. Le plus grand nom de l'Etre Suprême est Hadjer ou Vézaver. « De même qu'un roi, avant d'organiser son royaume, choisit et prépare ses premiers ministres et ensuite les princes secondaires, de même Hadjer ou Vézaver, c'est-à-dire Dieu, avant de créer le monde, fit sortir de lui-même ses premiers ministres, auxquels il devait confier le gouvernement du monde. » Le premier de ces ministres suprêmes était Yadigar, issu du souffle de Dieu et qui nous est présenté comme « la Lumière de Dieu ». Le second est Rémzibar, qui, issu de l'œil droit de Dieu, donne à l'humanité des nouvelles de Dieu. Le troisième est Zoulfigar qui est sorti de l'œil gauche de Dieu et qui répand la mort parmi le peuple. Le quatrième est Soulthan, issu du corps ou être (voudjoud) de Dieu, qui est le firman (l'ordre) de Dieu. « Ces quatre ensemble sont Dieu lui-même et sont nommés Tcharthen (quaternité), littéralement « quatre corps ».

« De même que l'arbre a un tronc et que de ce tronc sortent plusieurs branches, grandes et principales, de même Dieu est un tronc qui est Hadjer ou Vézaver, de qui sont sortis les quatre corps de Tcharthen. »

Des quatre personnes de la Divinité sont émanées de nouvelles divinités, exactement comme de chaque branche d'un arbre sortent plusieurs branches et feuilles plus petites. Le nombre de ces divinités est de 40, qui toutes ensemble sont nommées Tchilthen (quarante corps). Tcharthen et Tchilthen ne font qu'un seul et

Digitized by Google

même être, comme la tête, le tronc et les différents membres d'un homme ne font qu'un seul et même homme.

Des diverses personnes de Tchilthen, je ne pus obtenir des renseignements que sur trois :

Davoud, qui est issu de l'œil droit de Dieu ;

Benyamin, issu de l'oreille de Dieu : il est la « Loi de Dieu » ;

Phirmousi, issu de la voix de Dieu ; il est le « scribe des bonnes et des méchantes actions des hommes ».

Dieu a plusieurs autres noms, tels que Sim, Nasim, Chapour, Hinou, Sagangour, Firenginichan, Réré. Les prêtres Thoumaris ne peuvent pas expliquer le sens de ces mots ; mais il n'est pas difficile de donner la signification de quelques-uns d'entre eux. Chapour signifie en persan « Fils de roi » ; Firenginichan « celui qui a une forme ou une manière européenne » ; Sagangour peut être comparé à l'arabe *sagangûr* qui désigne un certain poisson de la mythologie égyptienne. Enfin, Sim peut être le mot persan *sim*, qui signifie « argent », ou le turc *sim* « fil de métal ».

Comme Dieu est inaccessible à l'humanité, il décida de prendre une forme corporelle et de venir dans le monde comme un homme, pour se faire connaître lui-même au genre humain et pour enseigner la loi de vérité. Le nom du Dieu incarné est Sim, bien que les autres noms puissent aussi lui être appliqués également bien. Pour annoncer l'arrivée de Sim, un prophète du nom de Soulthan Sahak (1) fut envoyé, il y a de cela 950 ans. Il prêcha au monde, mais il ne laissa pas d'œuvres écrites, si ce n'est quelques petits poèmes.

Après Soulthan Sahak, vint un autre prophète, du nom de « Kouchtchi Oghli » (fils de marchand d'oiseaux), il y a deux ou trois cents ans, et il annonça l'arrivée de Sim. Lui aussi laissa quelques œuvres, en quantité insignifiante. Finalement, Sim revêtit une forme humaine et apparut à l'humanité. Il naquit à Tauris, d'un père et d'une mère comme le commun des mortels, dans la première moitié du siècle dernier.

(1) Sahak est la forme arménienne d'Isaac. [Note du traducteur.]

Digitized by Google

Sim avait 34 ans lorsque, un dimanche, il apporta du ciel le *Livre Sacré* appelé *Thoumar*. Sans aucun doute, ce mot Thoumar est le grec *tômarion* (l'arménien *tomar*), avec la signification générale de livre ou volume, mais qui ici a pris le sens de Livre Sacré. De ce mot Thoumar, la religion [nouvelle] est dénommée Thoumari.

Le *Thoumar* se compose de 16 volumes ou livres, dont je vis seulement le premier : c'était un recueil de poèmes, approximativement de la même longueur que le Psautier. Le Thoumar n'est pas imprimé, mais est conservé dans un exemplaire manuscrit, dont il n'est pas impossible de prendre copie.

Le Thoumar descendit du ciel, il y a 54 ans, à Tauris ; et, comme Sim avait 34 ans lorsqu'il reçut le Livre Sacré, il était donc né il y a 88 ans, soit en 1834 de notre ère.

Sim vécut comme un homme dans le quartier de Tcharendab à Tauris, dans une maison simple où il mourut comme un homme ordinaire. Son corps fut enterré dans la chambre principale de la même maison, mais son âme alla, comme Dieu, au ciel, et s'unit à Hadjer, d'auprès duquel il était parti lorsqu'il descendit en ce monde. Cette maison est maintenant une église et, en même temps, un lieu de pèlerinage. Elle est entourée de vingt maisons de Thoumaris. On la tient cachée aux Musulmans ; ainsi fit-on pour moi aussi au début ; mais, après deux ans de fréquentation [avec les Thoumaris], on me permit d'y pénétrer. On me traita avec hospitalité, on m'offrit du thé et des fruits. Des Thoumaris vieux et jeunes se réunirent et chantèrent des chants religieux.

Sim avait deux fils ; l'aîné commença, sous la surveillance de son père, à écrire et à mettre en ordre le Thoumar. Il mourut, après plusieurs années de travail. D'autres continuèrent cette œuvre, et maintenant l'on peut dire que le livre est complet. Les Thoumaris essayèrent bien de l'imprimer, mais comme ils n'entendaient rien à l'imprimerie, ni n'avaient la somme suffisante pour une telle dépense, ils ne purent mettre leur projet à exécution.

Digitized by Google

Le second fils de Sim est Résoul, qui est maintenant le chef religieux des Thoumaris. Il a comme assistant un homme nommé Ramazan. Résoul est un homme aux traits banals, âgé de 40 ans ; quant à Ramazan, 30 ans, c'est un simple chaudronnier. Beaucoup de Thoumaris sont des chaudronniers.

Je connais personnellement ces deux chefs. Au premier abord, Résoul apparaît comme un homme ordinaire ; il était domestique au Consulat d'Angleterre. Il ne savait ni lire ni écrire. « Un jour, dit-il, je me levai et je vis que je pouvais lire et écrire. » La seconde année après que nous eûmes fait connaissance, il me parla de la vision dans laquelle il avait reçu le Thoumar.

« Je dormais. Soudain, je vis un fil de fer devant moi, qui montait de la terre vers le ciel. Un homme m'ordonna de monter à l'aide de ce fil. — Comment puis-je monter avec ce fil, dis-je ? — Il saisit mon bras et ensemble nous montâmes par ce fil jusqu'au ciel. Je vis Dieu assis sur son trône d'or. A côté de lui, il y avait un coffre lié tout autour par des chaînes de fer. Il me donna une hache et dit : « Frappe le coffre et il se brisera. Tu trouveras dedans le Livre de Dieu ». Je frappai le coffre avec la hache, les chaînes se brisèrent, le coffre s'ouvrit et je trouvai les livres. Dieu me mit les livres sous les bras et dit : « Va et prêche au monde ». Il m'ordonna de descendre avec le fil. — « Comment puis-je descendre avec un fil si ténu, dis-je ? — « Comme tu es monté » dit-il. Et, derechef, le même homme saisit ma main et descendit avec moi en ce monde. Je me réveillai et je vis le Thoumar à côté de moi ».

La troisième année après que nous eûmes fait connaissance, quand leur confiance en moi eut augmenté, je demandai un jour à Ramazan de m'expliquer la contradiction qui existait entre les trois versions de la descente du Thoumar. Les voici : d'après la première, Sim lui-même reçut le Thoumar du ciel ; d'après la seconde, le fils aîné de Sim l'écrivit et d'autres le continuèrent ; enfin, d'après une troisième, c'est Résoul qui l'aurait reçu dans une vision. Alors Ramazan me dit : « Ces trois [versions] n'en sont qu'une et il n'y a aucune contradiction entre elles. Sim est

Digitized by Google

Dieu ; le fils de Sim est Sim lui-même, et Résoul est Sim lui-même. Résoul est Dieu et la forme humaine de Dieu. Voilà ! Je t'ai dit le mystère suprême ».

Suivant cette doctrine, le pouvoir divin est héréditaire, comme le pouvoir royal, à ce que me dit Ramazan ; et le fils de Résoul sera Sim lui-même, qui est lui-même Dieu.

Je dois, par parenthèse, noter que Ramazan, assistant de Résoul, sur les doctrines de cette religion, en savait plus que Résoul qui est le dieu Sim. Lorsque Résoul avait à citer quelque poème ou maxime du Thoumar pour me convaincre, il se trompait souvent ou l'oubliait, et s'adressait à Ramazan en ces termes : « Tu sais mieux que moi ; dis-le toi ». Et Ramazan le disait.

Les Thoumaris tiennent leur doctrine cachée aux Musulmans, car ils ont peur d'eux. Ils ne prêchent pas leur religion et ne cherchent pas à faire de conversions. Une fois, je leur dis qu'une vraie religion ne doit pas craindre la persécution et ne doit pas être tenue secrète ; ils me répondirent qu'il y a une disposition dans le Thoumar, la prédiction suivante : « Le temps viendra où une personne nommée Minakour Djihanchoura, viendra et répandra la doctrine de Sim à travers tout le monde. » (Le mot Djihanchoura signifie « Loi du monde » et correspond sans doute au Messie où à l'Esprit Saint qui fut envoyé après la résurrection de Jésus-Christ pour inspirer les apôtres et les répandre par tout le monde).

La doctrine des Thoumaris diffère entièrement du Mahométisme et a plusieurs points de ressemblance avec le christianisme. Ils n'acceptent absolument pas Mohammed. Ils considèrent Jésus, qu'ils nomment « fils de Mariam », comme le serviteur de Sim. Dans un poème du premier livre du Thoumar, je lus cette maxime de Sim : « Je suis celui à qui le fils de Mariam offrit du vin à la fête ». Chez les Thoumaris la circoncision n'existe pas, mais actuellement par crainte des Mahométans ils la pratiquent. Ils sont monogames, et toute polygamie est interdite. Ils n'ont pas l'habitude de voiler leurs femmes ; ils le font cependant dans

Digitized by Google

les rues et devant les mahométans, toujours en vertu de la crainte qu'ils ont des mahométans. Ils donnent à leurs fils des noms musulmans, comme Mehmed, Hassan, Résoul, Ramazan, etc. ; mais maintenant ils commencent à leur donner des noms thoumaris, tels que Réré, Chapour, etc.

Les Thoumaris croient à la résurrection après la mort et à la vie future ; mais ils conçoivent Satan et l'Enfer d'une façon différente. Satan n'est pas un être avec une existence réelle, mais l'idée de la connaissance du mal. Ils expliquent le mot *Cheythan* par le persan *Cheidan* « connaître les choses ». Ils ne maudissent jamais Satan, parce qu'ils n'admettent pas sa personnalité. Lorsque le dernier jour viendra, tous les morts ressusciteront en âme, mais non de corps ; le sceau céleste sera sur leur front ; tous seront charmants et beaux. Le jugement durera trois jours ; on fera le compte de toutes les bonnes et de toutes les mauvaises actions des hommes ; les justes demeureront près de Dieu ; mais les pécheurs retourneront dans le monde. Il n'y a pas d'enfer. L'Enfer est le monde, et le feu de l'enfer est dans le cœur des hommes. Lorsque l'homme distingue entre le bien et le mal, et qu'il reconnait qu'il a mal agi, c'est là sa torture, c'est là « brûler en enfer ». Il n'y a pas de feu matériel. A proportion de la grièveté de ses péchés, l'âme du pécheur passera dans un animal plus ou moins mauvais. « Ne sois pas mauvais, afin que je n'envoie pas ton âme dans un animal mauvais », dit le Thoumar. Jusqu'à mille fois, l'âme peut ainsi revenir sur ses pas, et après ces multiples transmigrations, elle se purifie elle-même et devient alors digne de s'approcher de Dieu.

L'église des Thoumaris se nomme *djemkhané*, ce qui signifie « maison de réunion ». Il y a seulement une djemkhané à Tauris, comme je l'ai dit ci-dessus, où Sim est enterré dans la chambre principale. Le jour saint des Thoumaris est le dimanche, comme chez les chrétiens, et non le vendredi. Ils travaillent le vendredi, mais le dimanche ils ne s'occupent pas d'affaires, du moins de celles de leur maison. Ce jour-là, ils vont à la djemkhané, s'il y a un service. Les Thoumaris sont curieux sous ce

Digitized by Google

rapport, car ils ne célèbrent pas la liturgie chaque dimanche sans exception, mais seulement lorsque tel ou tel croyant quel qu'il soit la fait célébrer à ses propres frais. En plus de ces dimanches, ils ont quelques fêtes (bayram) ; la principale a lieu en souvenir de la descente du Thoumar. Ce jour correspond à la fin de l'année.

L'année des Thoumaris a, comme chez les anciens Perses, 12 mois, chacun ayant 30 jours. Les mois ont pourtant des noms nouveaux, qui ne correspondent ni aux noms des vieux Perses ni à ceux des Musulmans ; tels sont : Mansour, Hadjer, etc. Quelque chose de plus étrange est que la semaine, chez eux, a alternativement 7 et 8 jours. Ils procèdent de la sorte pour que chaque mois puisse avoir quatre semaines et exactement 30 jours. A la fin de l'année, ils jeûnent pendant 3 jours, puis ils arrivent au *bayram*. Le Thoumar descendit ce jour-là, et ils commencent la nouvelle année ce jour-là qui correspond à peu près au Nouvel An grec.

La liturgie des Thoumaris est célébrée de la façon suivante. Dans un coin de l'église se trouve le Thoumar. Lorsque les fidèles entrent à l'église, ils se tournent vers lui et inclinent la tête en signe d'humilité. Puis, ils baisent la main du chef religieux, successeur de Sim, qui est assis près du Thoumar. Après quoi, s'asseyant tous ensemble, ils mangent le sacrifice apporté par l'un des fidèles. Ce peut être de la viande, des raisins ou quelques autres fruits. Ils sacrifient même le porc, cet animal qui est tenu pour le plus impur parmi les musulmans. La nourriture la plus appréciée est celle que l'on prépare avec le sang de l'animal sacrifié. Le matin du dimanche où ils sacrifient l'animal, ils en expriment tout le sang et ils en préparent un aliment d'une certaine sorte. Ils cuisent la chair à part.

Pour prier, la coutume de se tourner vers le *Qibla* n'existe pas : tourne-toi où tu veux, ta prière est acceptable puisque Dieu est partout. Il n'est pas d'usage de se laver avant de prier, comme le font les Mahométans. Ils ne se découvrent pas la tête à l'église. Après avoir mangé le sacrifice (qui rappelle les *agapes* des pre-

Digitized by Google

miers chrétiens), le chef religieux prêche. Après la prédication, les fidèles baisent la main du chef et retournent chez eux. Ce baiser est très curieux : les fidèles prennent la main du chef et la portent à leurs lèvres, de telle sorte que au moment où le croyant baise la main du chef, celui-ci baise les lèvres du croyant (1).

On dit que la patrie d'origine des Thoumaris est à Kermanchah. On dit qu'il y a là beaucoup de Thoumaris. Ramazan m'affirma que les Thoumaris de Kermanchah forment une secte différente de cette religion. Le nombre des Thoumaris peut s'élever à 200 familles. A Kermanchah, ils emploient un dialecte persan qui est assez différent du persan ordinaire. On trouve dans ce dialecte beaucoup de mots turcs et du pur tatar, de sorte que ce dialecte est devenu une langue à part. Le Thoumar est écrit dans ce langage, bien qu'il contienne aussi bien du simple turc et du Dchaghatayi (turc oriental), que des vers persans et arabes.

Si nous réunissons tous ces éléments d'information, et que nous cherchions à proposer une explication naturelle, nous devons dire que la religion des Thoumaris a une origine assez ancienne. Elle a probablement pris naissance dans le Turkestan, sous l'influence de la religion de l'Inde. Pour cette raison, les parties les plus anciennes du Thoumar sont en Dchaghatayi. La doctrine de la transmigration des âmes est hindoue. De l'Inde aussi, ou peut-être du christianisme, les Thoumaris ont pris l'idée de la Trinité, qu'ils ont élargie en Quaternité. Au XIe siècle, la doctrine pénétra d'abord à Kermanchah, sous forme de fragments littéraires, et de là, finit par parvenir à Tauris. Un homme, du nom de Sim, rassembla et ordonna ces diverses traditions et ces fragments littéraires, puis, ayant achevé cette œuvre, il l'attribua à l'inspiration divine. Telle est cette religion, qui, actuellement, à cause

(1) Ma traduction, basée sur l'original arménien et sur la version anglaise de M. Adjarian, ne permet pas, semble-t-il, de se représenter au vrai la scène ici décrite.

Digitized by Google

de l'incapacité des prédicateurs et du manque d'enthousiasme, n'est prêchée que mollement et sans ardeur.

⁂

Note du traducteur. — J'espère ne pas avoir trahi mon auteur en le traduisant, et la communication pourrait, à la rigueur, se limiter à la traduction intégrale de l'article de M. Adjarian. D'autant que ce savant a proposé quelques explications et quelques identifications qui paraissent fondées.

Et cependant, sans dépasser les limites normales d'une communication, on pourrait ajouter quelques observations complémentaires.

Cet exposé doctrinal de M. Adjarian offre un bel exemple de syncrétisme religieux et montre comment, je ne dirai pas toutes, mais une bonne partie des religions naissent et se propagent.

M Adjarian observe fort justement que la doctrine des Thoumaris tient plus du christianisme que de l'islamisme. Il a apparemment raison ; mais trois points, dans cet ordre d'idées, me paraissent péremptoires :

1° C'est d'abord le mot même de *toumar* que le savant arménien rapproche du grec *tomarion* ; c'est exact, mais on pourrait encore pousser le rapprochement en recourant à l'arménien *toumar* ; ce mot est fréquemment employé par les écrivains arméniens du moyen âge pour traduire le *tomos* de Léon, c'est-à-dire la lettre que le pape Léon Ier écrivit pour servir de norme aux Pères du concile œcuménique de Chalcédoine (451). Quand on sait le rôle énorme qu'a joué le concile de Chalcédoine et la lettre de Léon, dans les questions dogmatiques qui partageaient les chrétiens d'Orient, on ne sera pas surpris de voir que ce mot *toumar* désigne un ouvrage très à part, et qu'il ait été utilisé par un fondateur de religion natif de Taurris, où l'élément arménien fut de tout temps nombreux et prépondérant, pour désigner le livre sacré par excellence.

2° En second lieu, on observera le nom de *Sahak* donné au

Digitized by Google

prophète chargé d'annoncer l'arrivée de Sim 950 ans auparavant. Sahak est la forme arménienne courante du nom propre Isaac ; d'où, apparemment, influence de l'arménien sur l'élément chrétien de la religion thoumari. En outre, si l'on retranche 950 ans du début du dix-neuvième siècle de notre ère, on arrive à la seconde moitié du IXe siècle, époque à laquelle vivait Sahak Mrhout, surnommé Apikourêch, qui fit beaucoup parler de lui par sa violence et qui est surtout connu par la réponse qu'il adressa à la lettre de Photius.

3° Enfin, en ce qui concerne le sacrifice des Thoumaris, M. Adjarian le rapproche des agapes des premiers chrétiens. La chose, en soi, n'est pas impossible, mais il paraît plus vraisemblable de rapprocher ce sacrifice de celui que pratiquent encore de nos jours les Arméniens, sous le nom de *matagh* et où l'on offre soit des fruits, soit des animaux tels qu'un coq ou un agneau.

Si l'on quitte le domaine chrétien pour l'arabe, on remarquera que plusieurs des noms cités par M. Adjarian, sont d'origine arabe ; c'est ainsi que *Remzibar* signifie dans cette langue : « secret du Créateur » ; et on rappellera, à ce propos, que, dans le parler druze, la particule *bar* sert à désigner la divinité. *Zoulfigar* ou Zoulfiqar pourrait être une réminiscence du nom de l'épée d'Ali ; ce mot, en arabe, signifie « celui qui possède des vertèbres » ; c'est, dans le texte thoumari, « celui qui répand la mort parmi le peuple » ; cela s'accorderait assez bien avec l'épée d'Ali, à moins qu'il ne faille voir dans cette dénomination le souvenir d'un des officiers de Chah-Abas, Zoulfiqar Khan, qui se fit remarquer, au siège de Nakhitjewan, par son sang-froid et ses actes d'héroïsme, et dont parle en détail Araqêl de Tauris dans ses *livres d'histoires*.

Quant à Soulthan, le quatrième personnage de la quaternité Thoumarie, je serais assez porté à voir dans ce mot, un vocable arabe, emprunté à l'araméen, et désignant la force, la puissance ; il figure avec ce sens dans le Coran. Dans la suite seulement, ce mot a été employé dans l'empire arabe pour désigner le chef du pouvoir exécutif ; et c'est de là que la chancellerie

Digitized by Google

de Bagdad a donné le nom de *sultan* à Mahmoud Ghaznévide.

Quant à l'élément persan, c'est-à-dire iranien, il n'est pas davantage douteux. M. Adjarian a fort bien expliqué les mots *tcharten* et *tchilten*, signifiant respectivement les *quatre corps* et les *quarante corps*. On ajoutera que le mot *yadigar* signifie en persan « souvenir » et s'accorde assez bien avec le rôle que lui fait jouer la religion thoumarie, à savoir d'être la lumière de Dieu. Enfin, et sans quitter le domaine iranien, on remarquera que Hadjer ou Vézaver, en faisant sortir de lui-même ses premiers ministres, sans recourir à l'intermédiaire féminin, procède comme Zerwan qui donna lui-même le jour à Ahriman et à Ormazd, avec cette différence que ces derniers sont tous deux créateurs, l'un du bien, l'autre du mal, alors que cette notion de dualisme n'existe pas chez les Thoumaris.

Quant à voir, comme le fait M. Adjarian, dans le Turkestan la patrie de la religion thoumarie, on se permettra d'avoir des doutes. Les habitants du Turkestan ne sont pas créateurs de religions, eu égard à la profusion de religions qui naissent chez les Iraniens et chez les Slaves. La croyance en la transmigration des âmes était très répandue partout et elle peut aussi bien procéder des vieilles doctrines de la Grèce que des théories plus récentes de l'Inde. M. Adjarian voit dans la Quaternité thoumarie ou un élargissement de la trinité chrétienne ou une adaptation de la doctrine similaire de l'Inde. La chose peut être vraie, mais alors, je serais plutôt porté à croire à une influence hindoue en l'espèce ; la trimourti hindoue, avec Brahma comme créateur, Vichnou comme conservateur et Siva comme destructeur n'est pas rigoureusement fixée ; elle n'a jamais été l'objet d'un dogme ni d'une véritable théorie (1) ; le nombre trois n'est pas absolu, et l'on sait fort bien qu'un des Pouranas ajoute à cette trimourti un quatrième personnage, Krichna, comme incarnation de Vich-

(1) Cf. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*... (Paris, 1904), in-8°, p. 418.

Digitized by Google

nou (1). C'est là peut-être qu'il faut chercher l'origine de la quaternité thoumarie.

En résumé donc, si la religion des Thoumaris doit beaucoup au christianisme, comme l'avance M. Adjarian, il ne faut méconnaître ni les influences iraniennes, ni les musulmanes arabes. Si le thoumar était au ciel, à côté de dieu, avant de descendre sur la terre, il ne faut pas oublier que le Coran, lui aussi, fut créé et écrit au ciel, sur des tables de chrysolithe placées en face du Trône sublime. Et si l'un des principaux noms de la divinité thoumari est Hadjer, on peut à bon droit se demander s'il ne convient pas de rapprocher ce mot de l'arabe *hadjir* « celui qui émigre », ou bien plutôt d'un autre mot arabe *hachir* qui, comme l'a bien établi le regretté Paul Casanova (2), désigne « celui qui rassemble », « celui qui prépare la fin du monde », c'est-à-dire l'« assembleur », soit le Prophète qui « a été envoyé avec l'heure pour vous avertir avant un terrible châtiment ».

Enfin, lorsqu'on voit chez les Thoumaris le nom et le rôle de Résoul, on ne saurait s'empêcher de songer au *Resoul Allah*, à « l'envoyé d'Allah », c'est-à-dire au prophète Mohammed lui-même.

Ce ne sont là que quelques suggestions et qui n'ont nullement la prétention de remplacer l'étude exhaustive que mériterait la religion nouvellement connue des Thoumaris. Je n'avais d'autre but, ce soir, que de faire connaître le travail intéressant de M. Adjarian et je m'estimerais heureux si j'avais atteint ce but, au travers d'une simple traduction, que je me suis efforcé de faire aussi fidèle que possible.

Frédéric Macler.

(1) Cf. Nathan Söderblom, *Manuel d'histoire des religions*... (Paris, 1925), in-8°, p. 340.

(2) Cf. Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde*... (Paris, 1911), in-8°, p. 18.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

G. H. LUQUET. — *L'Art et la Religion des hommes fossiles.* — Paris, Masson, 1926, in-8°, 231 p. ; prix : 26 fr. + 20 %.

Livre clair, sobre, judicieux, savant sans pédantisme, copieusement illustré des images nécessaires à la justification des thèses. La partie relative à la religion se compose de deux chapitres. Le premier, qui traite du culte des morts, passe soigneusement en revue les principales trouvailles funéraires. En voici les conclusions : « L'incinération ne paraît pas avoir été pratiquée à l'époque paléolithique... Encore problématique et contestée, mais selon nous fort vraisemblable, est la pratique du décharnement présépulcral ou sépulture en deux temps.... Les faits constatés à propos des sépultures paléolithiques donnent à penser que, dans les croyances d'alors, les morts conservaient après le décès une vie analogue à celle des vivants, soumise aux mêmes besoins auxquels il devait être pourvu de même façon, et pendant laquelle ils conservaient avec les vivants des relations que ceux-ci semblaient redouter et dont ils prenaient des précautions pour se garantir. »

Le deuxième chapitre, intitulé « la religion et la magie », conclut que ce serait en vain « qu'on chercherait à discerner si l'attitude religieuse des Paléolithiques, sur lesquels nous ne sommes renseignés que par des vestiges peu nombreux et ambigus, mérite plutôt le

Digitized by Google

nom de religion ou de magie ». « Pour cette époque, les mots de magie et de religion nous semblent pouvoir être tenus comme synonymes. » « Que les figures hybrides représentent des divinités ou des sorciers, elles témoignent avec la plus grande probabilité de l'existence de pratiques et de croyances magico-religieuses à l'époque paléolithique. »

Peut-être jugera-t-on bien maigre le bilan des conclusions de l'auteur. Mais, si l'on étudie ses discussions, toujours nuancées, on est forcé de redire comme lui : « ici, comme sur tant d'autres points, l'examen scrupuleux des faits n'autorise pour le moment aucune conclusion ferme » ; « les affirmations tranchantes sont incompatibles avec le souci d'objectivité. »

Albert HOUTIN.

HARTLEY BURR ALEXANDER. — *L'Art et la Philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord*. Paris, Editions Ernest Leroux, 1926.

C'est un ouvrage fort intéressant que M. Hartley Burr Alexander vient de consacrer à la pensée des Indiens de l'Amérique du Nord. Professeur à l'Université du Nébraska, il a publié déjà d'importants travaux sur la mythologie des populations aborigènes du Nouveau Continent. Il a constaté aisément que ce n'est pas seulement le contenu de leurs croyances ou de leurs mythes qui diffère de ce qu'on observe ailleurs : leur esprit fonctionne autrement que le nôtre, leur conception du monde qui les entoure et de leur vie à eux-mêmes est singulièrement dissemblable de celle des peuples civilisés, et l'étude de ces caractères propres, qui se poursuit dans ce nouveau livre, couronnant les recherches savantes de M. Alexander, lui a permis de discerner les raisons profondes des particularités de leurs usages et de leurs croyances.

Assurément, le terme « philosophie » dont se sert M. Alexander n'est peut-être pas tout à fait heureux ; son choix ne se justifierait que si l'Indien lui-même se rendait compte du caractère systématique de ses idées, et tel n'est assurément pas le cas. Mais on aurait tort de vouloir chicaner l'auteur à ce sujet ; l'essentiel, c'est qu'avec une très grande pénétration, il a dégagé les règles fondamentales qui

Digitized by Google

se retrouvent dans toutes les opérations intellectuelles et dans tous les actes des Indiens.

La principale de ces règles, c'est ce que M. Alexander nomme le symbolisme de la pensée primitive, et que j'ai, de mon côté, qualifié de réalisme. L'image est un être réel (p. 10) ; elle vit d'une vie effective, elle est dès lors chargée de puissances mystérieuses. Ainsi, on représente, par une figure dessinée, une espèce animale : le dessin, qui fait songer à tous les individus de cette espèce, vit de leur vie à tous, les cérémonies où on le fait intervenir réagissent sur leur existence, et voilà qui éclaire l'étrange pouvoir des « médecines », des « totems », de tous les symboles. De même « les chansons ne sont pas simplement des chansons ; comme les peintures, elles ont de la magie, ou, pour mieux dire, de la vie » (p. 12).

L'Indien ne connait point les raisonnements logiques qui nous sont familiers, et où divers concepts sont unis par des rapports intellectuels ; mais il suffit que deux images se ressemblent pour que l'une participe de la vie de l'autre, pour qu'un lien étrange les unisse ; et dès lors toute image peut servir de symbole, d'un symbole qui remplace effectivement l'objet ou l'être auquel il ressemble ; et c'est cette conception qui est à la base du rituel. Car ce symbole, le Peau-Rouge l'introduit dans des formes rituelles ; il lui fait, dans des jeux conventionels, un sort déterminé, et dès lors la vie réelle évoluera dans un sens identique à celui que l'image préfigure. « Je vois dans les idées astrales du Pawnee du Nebraska, dans les mathématiques mystiques des Sioux, dans le symbolisme complexe des cieux et de la terre des Pueblos, et dans tant de notions semblables chez les autres tribus, des concepts imaginatifs auxquels on peut bien donner le nom de philosophie. Le caractère essentiel de cette philosophie n'est pas celui de la logique ; il n'est pas articulé. On doit dire plutôt que sa structure se montre en se transformant en formes rituelles et en construisant pour la vie entière une image religieuse. Cette image, ce reflet complexe, se substitue à la logique dans les esprits qui sont d'un caractère esthétique ; et elle offre à l'intelligence une direction, ou un conseil, qui n'est peut-être pas moins efficace que celle de l'esprit logique » (p. 13).

Ces objets symboliques, et les cérémonies où ils interviennent, M. Alexander les décrit longuement ; il analyse, par exemple, les rites du « calumet », si populaires chez tant de tribus Indiennes ;

Digitized by Google

tous les détails en sont minutieusement réglés, car il n'est pas un geste, une parole, une circonstance de temps ou de lieu qui ne réagisse sur le monde que la direction adroitement imprimée à la fumée a fait participer tout entier aux mouvements rituels.

Le rite n'est pas l'allégorie d'un fait accompli ou à accomplir ; il est partie de l'action ; la danse du chasseur collabore au succès de la chasse, et la danse du maïs fait pousser cette plante. Ces idées ne sont pas neuves évidemment : M. Alexander a le mérite de les illustrer d'exemples précis, que sa longue expérience des sociétés indigènes rend particulièrement précieux pour l'historien des religions. Je signale notamment la belle description de la grande fête Hako, analysée d'après les rites des Pawnee : intéressante en elle-même, cette cérémonie agricole, qui se termine en mystère, frappera surtout par les analogies étranges qu'elle présente avec les fêtes d'Eleusis et les autres mystères de l'antiquité. Ces rites, et d'autres en honneur dans les tribus voisines, assuraient, au printemps, la renaissance de la nature, et la résurrection des initiés eux-mêmes après le décès.

Les légendes naissent, généralement, du rite qu'elles s'efforcent d'expliquer. En passant, l'auteur réfute l'argument qui, d'analogies avec des récits bibliques, conclut à l'influence du christianisme sur l'esprit des primitifs. « Le Peau-Rouge possédait un si grand nombre de légendes qui ressemblaient à la Genèse de la Bible qu'on n'a éprouvé aucune difficulté à se persuader qu'elles n'auraient pu être inventées que par la perversion des instructions de saint Thomas. Mais quand on les a examinées de plus près, on a constaté que ce ne sont pas seulement des histoires bibliques dont on trouve des parallèles chez les Peaux-Rouges, mais aussi, peut-être en nombre plus grand encore, des mythes des Grecs et d'autres peuples païens de l'Europe et de l'Asie. Le mythe de Prométhée de forme fortement dramatique ; celui d'Orphée et Eurydice, souvent plein de la douleur de la vie et de la mort ; le drame de Démèter et Perséphone, qui est autant un sujet de mystères chez les Indiens que chez les Athéniens ; les guerres des dieux célestes contre les monstres titaniques, tous ces mythes et beaucoup d'autres existaient dans l'Amérique ancienne » (p. 35) : constatation qui montre pareillement l'erreur de toutes les constructions, grandioses mais chancelantes, par où des historiens aventureux ont prétendu ramener l'ensemble

Digitized by Google

des mythes répandus dans l'univers, soit à des légendes solaires ou lunaires, soit à l'action prestigieuse de l'antique Babylone ou de telle autre cité disparue : en fait, les croyances d'un peuple doivent être étudiées en première ligne chez ce peuple même, et c'est par ses besoins et ses aspirations à lui qu'elles doivent s'expliquer.

Et le grand mérite de M. Alexander est d'avoir discerné dans la mentalité du Peau-Rouge, le mobile de ses initiatives religieuses et le point de départ de ses croyances. Il passe en revue notamment les cosmogonies des Indiens, qui décrivent d'ailleurs moins la création du monde que l'organisation d'un monde préexistant, et qui chantent donc des démiurges plutôt que des dieux. Il dégage, à la base de ces récits, l'action d'une puissance impersonnelle, l'Orenda, le Wakonda, le Manitou, animant toute la nature, se manifestant dans les objets, les êtres les plus vigoureux et surtout dans la personne des héros qui, grâce à elle, auront le pouvoir de créer, de mouler le monde suivant leur propre pensée, et se hausseront ainsi au rang divin : ainsi Qetzatcoatl est l'incarnation d'une force presque panthéiste, agissant dans le monde, qui en est l'image et l'illusion.

Ainsi, dans tous les sujets, se confondent dans l'esprit du Peau-Rouge et le domaine du réel, et celui de l'idéal ; le monde sensible et l'image subjective. « Le monde entier a pour lui quelque chose d'un fantôme ; bien qu'il nous fasse noter qu'il ne reconnaît aucune réalité que celle de ce fantôme » (p. 95). Et ceci explique le prestige de l'œuvre d'art, qui n'est pas un signe simplement, mais elle même une « médecine » douée de puissance.

La vie d'un objet se prolonge dans les images qui le figurent ; la personnalité d'un homme se retrouve dans les œuvres qu'il façonne, dans les chansons qu'il dit : principe essentiel, clef d'institutions multiples et notamment du droit des primitifs.

M. Alexander nous donne ainsi une contribution particulièrement précieuse à l'étude de la psychologie des Indiens, et par conséquent de leurs croyances et de leurs coutumes.

Ajoutons que l'ouvrage est illustré très richement, et nous permet ainsi l'étude, sur des exemples concrets, des produits de l'art des populations indigènes de l'Amérique septentrionale.

R. KREGLINGER.

Digitized by Google

M. P. NILSSON. — A *History of Greek Religion, translated from the Swedish by* F. J. FIELDEN, 310 pp., 8°. Oxford, 1925.

Paru en suédois en 1924, et en anglais en 1925, voilà bien l'ouvrage le plus intelligent et le plus intelligible qui ait été consacré depuis de longues années à la religion grecque. On sait que l'auteur s'était préparé à l'écrire par d'innombrables études de détail sur les cultes primitifs et surtout en composant ses excellentes *Griech. Feste von Relig. Bedeutung mit Ausschluss d. attischen* (*Teubner, Leipzig*, 1906.). Qu'il ait pu donner en deux ans non seulement le volume dont nous nous occupons aujourd'hui, mais encore un résumé solide et neuf dans la 4e édition du manuel classique de *Chantepie de la Saussaye* (t. II, 1925, pp. 281-417), cela ne montre-t-il l'abondance même de la matière rassemblée par Nilsson, matière dans laquelle il a puisé avec une extraordinaire aisance ? Cet érudit a su se faire vulgarisateur, on dirait presque sans effort. Dans un sujet que l'on s'est plu souvent à obscurcir, il projette d'un coup une lumière éclatante. Et l'on est tout surpris de comprendre sans peine, grâce à lui, des questions que l'on finissait par croire d'une inextricable complexité, tout heureux, selon l'expression de Frazer, de ne plus « découvrir un totem derrière chaque buisson », ni d'invraisemblables symboles se cachant sous les rites les plus simples. Oui, pour la première fois, et tout en tenant compte des dernières découvertes archéologiques, l'évolution de la plus claire des religions de toute l'antiquité nous est clairement expliquée. A chaque page dans ce petit volume, dont toute pédanterie est bannie, s'étale le plus honnête bon sens, et c'est un plaisir de le lire, dans son style qu'il conserve alerte jusque dans la traduction. Citons encore, pour nous associer à son jugement, l'illustre auteur des quelques lignes de la préface : partout et toujours ici, on sent « la sûreté de touche d'un maître ».

Un premier chapitre largement brossé sur la religion mino-mycénienne et ses survivances dans la religion grecque (pp. 9-37.) : Nilsson se rencontre avec les conclusions de M. G. Glotz dans sa « *Civilisation Égéenne* », Avec raison il insiste sur les conflits qui mirent aux prises les anciens et les nouveaux dieux (p. 22) ; et il marque, sans l'exagérer, la place des divinités préhelléniques dans le panthéon hellénique. Peut-être ses théories sont-elles pas trop catégoriques. Elles ont du moins le rare mérite de nous fournir l'opinion d'un

Digitized by Google

spécialiste sur des questions où trop souvent les spécialistes ont coutume de se dérober. Le Ch. II sur les origines de la mythologie grecque (pp. 38-75) est sans doute avec le Ch. III sur les croyances et les *rites* primitifs (pp. 76-104) le meilleur de tout le livre. Jamais encore, nous semble-t-il, on n'avait montré avec autant de prudence et de vigueur à la fois le lien qui existe entre les fables charmantes dont les Grecs se délectèrent pendant des siècles et l'histoire des grandes villes préhélléniques. Jamais non plus on n'avait encore aussi spirituellement protesté contre l'abus de la doctrine totémique pour expliquer tout ce qui embarrasse dans la période primitive de la religion grecque. Nilsson donne en passant toute son importance au culte des morts dans ces temps reculés. Puis vient au Ch. IV (pp. 105-133) une étude remarquable *sur* « les dieux de la nature et les dieux de la vie humaine ». Au Ch. V (pp. 134-179) est surtout traitée l'histoire de l'anthropomorphisme homérique. L'auteur met en relief le parallélisme frappant qui existe dans les efforts d'organisation des cités *terrestres* et de la cité *olympienne*. Mais voici que se termine l'âge d'or. Et la misère de l'âge de fer jette le pauvre être humain, chétif, abandonné, dans les bras de la Divinité : « Legalism und Mysticism », tel est le titre du Ch. VI (pp. 180-223). Les mortels ont besoin de se consoler de la rigueur de la vie *qu'ils mènent* et mettent tout leur espoir dans une autre existence meilleure que la première : Apollon, Dionysos les appellent doucement à eux, et l'orphisme est le « couronnement de tous les mouvements religieux de la période archaïque » (p. 222).

Nous sommes enfin au seuil des siècles classiques. La religion de la cité est analysée dans le Ch. VII (pp. 223-262). Nilsson développe avec talent ces deux idées que d'une part la cité se sert de la religion comme d'un moyen : ses dieux soutiennent ses revendications ; que d'autre part la religion contribue plus que tout autre facteur à la transformation de la cité. Il choisit l'exemple d'Athènes qui naturellement s'imposait. Le Ch. VIII et dernier (pp. 263-304) n'oppose nullement comme on pourrait le croire la religion des classes cultivées à celle des paysans. Il nous montre la première minée par le mouvement philosophique en Ionie d'abord, puis en Attique, la seconde lentement déformée par l'action de la comédie. Dès les premières années du IVe siècle commence la décadence des vieilles divinités helléniques délaissées pour des intruses accourues du fond de l'Orient.

Digitized by Google

A mesure que le peuple perd la foi il devient plus superstitieux. Et pour l'historien de la religion la Grèce cesse bientôt d'être un champ d'études intéressant ; ce n'est pas dans la péninsule que se livreront les grandes batailles entre le christianisme naissant et le paganisme agonisant.

Nous avons tenu à suivre l'auteur dans son livre pas à pas, chapitre par chapitre, pour mieux justifier le principal reproche qu'il est possible de lui adresser. La disproportion saute aux yeux entre la première partie — amplement étoffée — jusqu'au ve siècle, et la deuxième — légèrement étriquée — du ve siècle à la conquête romaine. Il est visible que Nilsson a préféré s'appesantir sur l'époque plus obscure des origines ; il ne nous empêchera pas de regretter la brièveté de ses quatre-vingts dernières pages, ni d'espérer qu'elle n'est pas définitive. Et puisque nous en sommes à formuler le vœu d'une deuxième édition augmentée, souhaitons aussi qu'elle soit pourvue de références plus abondantes et plus précises et d'une bibliographie plus complète.

Robert Cohen.

ROBERT EISLER. — *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike* (Vorträge der Bibliothek Warburg, II Vorträge 1922-1923, II. Teil). Leipzig, 1925, in-8° de xx-424 pages, 24 planches et 68 figures dans le texte.

« L'orphisme est à la mode » écrivait E. Rohde en 1895. Or il ne semble pas que depuis cette époque l'orphisme se soit démodé. On continue à le faire intervenir en toute occasion sans trop savoir ce que c'est et à lui consacrer des livres qui le plus souvent sont à côté de la question qu'ils prétendent traiter. Depuis 1920, pour ne pas remonter plus haut, trois auteurs, de mérite très divers, lui ont consacré le meilleur de leur activité.

Au premier plan il faut citer O. Kern, prophète de l'orphisme en Allemagne, qui, il y a une quarantaine d'années, étudia les théogonies orphiques dans une dissertation de doctorat qui par son originalité et la qualité de l'érudition dépassait de beaucoup l'ordinaire niveau de ce genre de littérature. Son *Orpheus*, publié en 1920 n'est qu'un ensemble de trois courtes discussions comprenant en tout

Digitized by Google

57 pages et qui ne prétendent qu'élucider quelques uns des innombrables problèmes que pose l'orphisme. Mais on y trouve une modération, une sûreté de jugement qui ne sont pas communes en ce domaine. En 1922 le même savant a donné sous le titre *Orphicorum fragmenta* un recueil des témoignages relatifs à l'orphisme et des fragments d'ouvrages orphiques, livre de très haute valeur, instrument de travail désormais indispensable, que distinguent la même prudence, la même sûreté de jugement, la même profondeur d'érudition.

On ne pourrait en dire autant des travaux de l'érudit italien V. Macchioro qui, outre plusieurs gros articles, a consacré à l'orphisme, qui s'en serait bien passé, trois volumes capables de déconsidérer à jamais les études d'histoire des religions. Dans le premier, *Zagreus* (1921), l'auteur a cru démontrer que les fresques de la fameuse Villa Item proche de Pompéi représentaient une « liturgie orphique ». Dans le second, *Eraclito, Nuovi studi sull'orfismo* (1922), la philosophie d'Héraclite est présentée comme toute pénétrée de mysticisme orphique. Le troisième, *Orfismo e Paolinismo* (1922), développe l'hypothèse que le christianisme de saint Paul n'est qu'une adaptation de la doctrine des mystères orphiques. Dans ces trois volumes encombrés d'une intempérante érudition qui, hélas, a cessé depuis longtemps d'être l'apanage de la science germanique, M. Macchioro ne s'est pas soucié un instant de se demander ce que c'était que l'orphisme. Il s'est contenté de l'identifier une fois pour toutes avec les mystères de Dionysos quels qu'ils soient. On voit quelles conclusions on peut tirer d'un pareil postulat. Mais l'admirable confiance que l'auteur a en lui-même lui fait donner pour des certitudes les pires imaginations d'un esprit qu'éblouit la splendeur du faux.

Nous en venons à M. Eisler qui dès 1910 s'est signalé par un ouvrage considérable au titre énigmatique, *Weltenmantel und Himmelzelt*. Il s'est efforcé d'y démontrer que la religion iranienne de Zrvan Akarana (le Temps infini) avait exercé une influence considérable sur les idées philosophiques et religieuses du monde hellénique par l'intermédiaire des Ioniens d'Asie Mineure. De cette source dériveraient non seulement les théories des philosophes ioniens pour une bonne part, mais la cosmogonie et la théogonie de l'orphisme ainsi que sa doctrine de la transmigration des âmes.

Digitized by Google

Dans son *Orpheus, the Fisher*, terminé dès 1914 mais publié en 1921, M. Eisler, reprenant une hypothèse déjà exprimée dans *Weltenmantel*, rapproche le nom d'Ὀρφεύς de celui des ὀρφοί, poissons sacrés qui servaient à la divination dans le culte lycien d'Apollon et interprète le personnage mythique d'Orphée comme celui d'un pêcheur et d'un chasseur divin, qu'il conviendrait de rapprocher de Dionysos-Pêcheur (Ἁλιεύς) et du Grand Chasseur Ζαγρεύς. Le citharède Orphée serait donc à l'origine un chasseur ou un pêcheur qui fait tomber les animaux dans ses filets par la puissance magique de son chant. De ce postulat l'auteur tire l'explication d'une foule d'idées et de motifs artistiques, d'origine orphique ou dionysiaque selon lui, qui auraient passé au christianisme antique.

Le récent ouvrage de M. Eisler, *Mysteriengedanke*, ne fait guère que reprendre et compléter la démonstration d'*Orpheus, the Fisher*. D'ailleurs dans la préface de ce dernier livre l'auteur indiquait qu'il ne publiait qu'une partie de son travail et qu'un exemplaire dactylographié de l'ouvrage complet avait été déposé à la Bibliothèque du British Museum. Il est donc fort probable que des parties inédites d'*Orpheus* ont été reprises dans *Mysteriengedanke*. Toutefois M. Eisler ne paraît plus croire que le nom d'Orphée signifie le pêcheur, ni même l'interprète des oracles rendus par les poissons sacrés. Il se rallie à l'explication plusieurs fois défendue et en dernier lieu par O. Kern (*Orpheus*, p. 15 et suiv. : *Orphicorum fragmenta*, p. 1-2), qui rapproche Ὀρφεύς d'ὀρφανός (cf. latin orbus). Orphée serait donc le solitaire, l'ascète.

Cet ouvrage, dont le noyau est une conférence où l'auteur étudiait le problème de l'influence de l'orphisme sur le christianisme primitif, est composé de 41 chapitres qui, quoique réunis les uns aux autres par un lien évident, forment comme autant de dissertations indépendantes. Comme les autres livres de M. Eisler, il est d'une lecture extrêmement laborieuse. C'est une suite ininterrompue d'hypothèses, de rapprochements inattendus et parfois ahurissants, de digressions. Maintes fois on s'égarerait dans les broussailles d'une documentation invraisemblablement touffue : textes en toutes langues, chansons populaires, faits de folklore, monuments figurés de toute sorte, si l'on n'avait fort opportunément le secours d'une table analytique et d'un copieux index de 29 pages. Nous ne pouvons donner ici qu'une idée bien incomplète de l'extraordinaire richesse de

Digitized by Google

cette étude, où il y a certes beaucoup à prendre, mais aussi beaucoup à laisser. L'éditeur lui-même a cru devoir avertir le lecteur que maints détails étaient « noch mehr Arbeitshypothese als fertiges Forschungsergebnis ».

Le centre de l'étude est l'interprétation du motif d'Orphée charmant les animaux qui, fait essentiel, apparaît à Rome à la fois dans les catacombes juives et dans les catacombes chrétiennes. M. Eisler prouve que l'art païen a représenté non seulement le citharède charmant les bêtes sauvages mêlées aux animaux domestiques mais aussi le bon pasteur entouré de ses brebis, alors que d'ordinaire on attribue à l'art chrétien l'invention du second motif. Il montre l'importance considérable qu'avait prise dans l'antiquité païenne le symbole du bon pasteur, particulièrement dans les communautés orphiques et dans l'idéal cynico-stoïcien. Conformément à une doctrine des pharisiens signalée par Flavius Josèphe et suivant laquelle les âmes des justes se réincarneraient plusieurs fois, le type d'Orphée aux animaux aurait servi aux Juifs, puis aux chrétiens à représenter Adam parmi les animaux de l'Eden, David pasteur, enfin le « Messias ben David » entouré des ouailles du royaume de Dieu, incarnations successives du « verus propheta per saeculum currens ». Dans la fresque célèbre de la catacombe de Domitilla, les bêtes sauvages symbolisent les races barbares qui pratiquent des cultes sanguinaires ; les animaux paissant, les fidèles ; les bœufs, les gentils convertis. M. Eisler consacre de longs et intéressants développements au symbolisme du bestiaire d'Orphée, à la purification de l'âme par la musique, aux rites baptismaux dans l'orphisme et le christianisme primitif, aux déguisements rituels dans les mystères et les sacrifices ; dépouilles ou masques d'animaux, visages enduits de suie ou de plâtre, sur la lycanthropie, etc. Il indique que ces déguisements s'expliquent par la formule « ἄλλος ἐποίησε ταῦτα ». A cette conception se rattachent des rites tels que ceux des Bouphonia attiques où la hâche était déclarée coupable du meurtre de la victime. Chemin faisant sont indiquées une foule d'analogies ou de prétendues analogies entre les rites dionysiaques et ceux du christianisme primitif.

Une place importante est faite à l'étude de la formule orphique « ἔριφος ἐς γάλ' ἔπεσον ». Selon M. Eisler le lait signifie la voie lactée d'où l'âme a jailli sous forme d'étoile filante lorsqu'elle a quitté pour la première fois sa céleste patrie et où elle retombe après

Digitized by Google

avoir échappé au cercle douloureux de l'existence, en prenant, à la ressemblance de Dionysos, la forme d'un chevreau. C'est par ce symbole orphique que s'expliquerait la représentation, fréquente dans les catacombes juives et chrétiennes, d'un agneau ou d'un chevreau près d'un vase à traire et d'un caducée (remplacé parfois par une houlette ou un thyrse), véritable rébus signifiant la destinée de l'âme.

Pour ces représentations comme pour les rites, l'auteur n'admet pas que les analogies entre le christianisme et l'orphisme ou les cultes dionysiaques puissent s'expliquer par de simples coïncidences ou même par des emprunts inconscients. Il croit en effet à une influence de l'orphisme qui se serait exercée par l'intermédiaire des cercles juifs d'Alexandrie où précisément ont été élaborés les poèmes pseudo-orphiques dits Διαθῆκαι. On sait en effet par le IIe livre des Macchabées que les Juifs d'Alexandrie furent contraints par Ptolémée Philopator, comme jadis les Juifs de Judée par Antiochos IV, de participer au culte de Dionysos. C'est ainsi que les mystères et les symboles de l'orphisme auraient été connus de ces communautés qui déjà avaient jugé qu'il n'était pas impossible de concilier l'hénothéisme et le panthéisme orphiques avec leur monothéisme déjà hellénisé et fortement teinté de philosophie. C'est ainsi que se serait constitué, en même temps qu'une eschatologie syncrétique, un art judéo-hellénistique et qu'aurait été vaincue la répugnance des Juifs pour les représentations figurées.

Comme le laissait prévoir l'expression équivoque « orphisch-dionysisch » qui figure dans le titre, toute la démonstration de M. Eisler, en ce qui concerne l'orphisme, découle de l'identification arbitraire entre l'orphisme et tous les mystères de Dionysos. Or il paraît certain que l'histoire de l'orphisme ne se confond pas avec celle de la religion dionysiaque et qu'en tout cas les nombreux thiases bachiques qui existaient en Asie Mineure et en Egypte aux époques hellénistique et romaine pratiquaient un culte fortement orientalisé où l'orphisme n'avait aucune part.

Toutefois il faut accorder à M. Eisler qu'on s'est trop longtemps obstiné à ne reconnaître qu'une valeur purement ornementale à un grand nombre de motifs de l'art des catacombes qui ont en réalité une valeur symbolique très précise. Mais les chrétiens, s'ils empruntaient des motifs religieux à l'art païen, les vidaient complètement de leur signification primitive et les chargeaient de symboles tirés de

Digitized by Google

l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est le cas pour des motifs tels que la vigne et la vendange, la pêche, l'agneau au vase de lait, pour l'explication desquels M. Eisler fait intervenir fort inutilement l'orphisme.

Que l'on souscrive ou non aux interprétations de l'auteur, il est impossible de ne pas rendre hommage à l'ampleur et à la sûreté de son information et à l'ingéniosité de ses hypothèses. Il y a beaucoup à apprendre aveo lui. Signalons comme particulièrement intéressantes ses études sur les origines du drame cultuel dionysiaque dont les deux formes seraient liées respectivement au sacrifice du bouc et à celui du taureau ; les étymologies qu'il propose pour de nombreux mots se rapportant au culte de Dionysos. Les Silènes (σειλανοί) seraient les « vignerons », du mot thrace Ζειλά signifiant le vin (cf. Σεμέλη/Ζεμηλώ). Les Satyres seraient les « semeurs » car σάτυρος pourrait être un mot illyrien de formation analogue à πάτυρος (de πάτηρ), dérivé de la racine *σα (semer). Le dithyrambe est l'agitation tumultueuse des membres de Dionysos-Taureau, les éléments du mot étant διθυρο- < δυθυρο- = sanskrit dudraḥ (impétueux) et -άμβος, sanskrit angam, membre (cf. θριάμβος, le ἴαμβος des θρίαι (Ménades), ἴαμβος < Fιταμβος où le premier élément est Fις = vis). Les Centaures sont des « picadors », de κεντέω stimuler de l'aiguillon. Bacchos, d'après une étymologie sémitique, serait, comme Thamuz, le dieu que l'on pleure et symboliserait la vigne qui pleure lors de la taille annuelle. Les bacchants seraient les « pleureurs » qui se lamentent sur la mort du dieu. La lambrusque de Ronsard (labrusca vitis) serait la vigne sauvage que la foudre (λάβρος mot égéen signifiant la double hache et par suite la foudre) a fait sortir du sol. La τραγῳδία serait le chant de la souffrance du bouc, comme la τρυγῳδία le chant du raisin torturé par le pressoir et λινῳδία le chant du supplice du lin, car dans le culte des dieux de la végétation l'assimilation des souffrances du dieu à celles de la plante n'est pas une allégorie d'époque récente mais fait partie du plus ancien fond d'idées religieuses des vignerons et des moissonneurs.

Notons encore une interprétation nouvelle de la curieuse pierre gravée représentant Orphée crucifié (reproduite dans mon *Orphée*, p. 8 et étudiée p. 146-148), dont l'authenticité, récemment suspectée par MM. S. Reinach et Déonna serait incontestable d'après M. Eisler. Il s'agirait non pas d'un syncrétisme imaginé par une

Digitized by Google

secte gnostique, comme je l'ai admis, mais de la représentation, d'ailleurs unique, d'un épisode de la légende d'Orphée particulière aux mystères, sa crucifixion avant son dépècement, symbole de la vigne attachée à l'arbre qui la soutient.

André BOULANGER.

Papyri Osloenses, Fasc. I, *Magici Papyri*, edited by S. EITREM (Publication de l'Académie des Sciences et Lettres d'Oslo). Oslo, 1925, in-8° de 152 pages et 13 planches.

A la collection des papyrus magiques de Paris, Londres, Berlin et Leyde déjà publiés par Parthey, Dieterich, Wessely, Kenyon, vient s'ajouter un nouveau document du même genre, récemment découvert au Fayoum et conservé à Oslo (1).

La publication de M. Eitrem, auteur de nombreux travaux critiques sur les papyrus magiques peut passer pour un modèle. Elle comprend une transcription du texte accompagnée de notes critiques qui justifient la lecture et rétablissent les formes correctes dans les cas très nombreux où l'orthographe du papyrus est défectueuse, une traduction anglaise, un commentaire très abondant (112 pages) et un index. Les planches, très réussies, reproduisent la presque totalité du texte.

Ce papyrus de 371 lignes, copié au IVe siècle de notre ère, n'apporte rien de très nouveau, mais bien qu'il soit beaucoup moins étendu que les grands papyrus de Paris et de Londres, c'est un excellent spécimen du genre. On y trouve plusieurs recettes de magie amoureuse destinées à attirer la personne aimée et à la mettre à la merci du magicien, des conjurations qui assurent la victoire et le succès en toutes circonstances, des antidotes, des formules qui brisent les enchantements, une autre qui ouvre toutes les portes, un remède contre la conception. Comme tous les papyrus magiques celui-ci recommande les plus horribles cuisines et les plus affreux mélanges. Il invoque un étrange panthéon où voisinent Artémis, Arès, Anubis, Iao-Sabaoth, Hécate, Osiris, les anges Michel, Raphael et une foule de démons.

(1) Rappelons qu'un *Corpus papyrorum magicorum* doit être prochainement publié chez Teubner par K. Preisendanz.

Digitized by Google

Le commentaire de M. Eitrem est d'une extrême richesse. Grâce à de nombreux rapprochements avec les pratiques de la magie orientale, avec les autres papyrus magiques et les textes littéraires (surtout la IIe idylle de Théocrite) la plupart des difficultés du texte sont élucidées. On y peut prendre une idée très exacte de cette étrange littérature beaucoup plus aisément que dans le grand ouvrage de Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (Leipzig, 1921 et 1924).

Les recettes du papyrus d'Oslo remontent au moins à l'époque hellénistique, comme le prouvent les analogies avec Théocrite, mais les pratiques qu'il fait connaître sont presque aussi anciennes que l'humanité et se retrouvent dans toutes les civilisations. Le syncrétisme des invocations aux dieux grecs, égyptiens et sémitiques n'appartient pas à une religion définie ou à une secte quelconque. Il n'existe pas en dehors des formules magiques. C'est pour agir plus sûrement sur les puissances surnaturelles que le magicien fait appel à toutes les divinités dont il a pu avoir connaissance. Or l'Alexandrie des Ptolémées a toujours été le lieu géométrique où convergeaient les courants égyptien, hellénique, iranien, hébraïque et en dernier lieu chrétien. C'est la patrie de l'hermétisme et de la gnose.

Le volume comprend encore deux textes magiques très mutilés, une formule de magie amoureuse, une amulette chrétienne publiée antérieurement par S. Eitrem et A. Fridrichsen et un horoscope.

André Boulanger.

VICTOR NORMAND. — *La confession*, 172 pages. Paris, Rieder, 1926.

On trouvera dans ce livre un excellent résumé de tous les travaux qui, depuis un demi-siècle, ont été publiés sur la confession. L'auteur distingue trois périodes dans le sacrement de pénitence.

Dans la première période la grande ligne de démarcation des péchés était le scandale. On ne connaissait que deux catégories de péchés : les péchés non scandaleux et les péchés scandaleux. A chacune de ces catégories correspondait un système spécial de pénitence. Les péchés non scandaleux étaient soumis à la pénitence privée, les péchés scandaleux relevaient de la pénitence publique. La pénitence privée con-

Digitized by Google

sistait à accomplir, en dehors de tout contrôle ecclésiastique, des actes plus ou moins pénibles, notamment le jeûne, l'abstinence, la prière, l'aumône. L'absence de contrôle était la caractéristique de cette pénitence. L'évêque ou le prêtre son représentant n'intervenait que comme prédicateur en exhortant du haut de la chaire les fidèles à expier leurs fautes par le jeûne et les susdits exercices. Les fidèles écoutaient les prédications que leur prouvaient la nécessité de la pénitence. Rentrés chez eux ils conformaient selon qu'ils le jugeaient à propos leur conduite aux enseignements reçus à l'église ; mais ils ne faisaient connaître ni à l'évêque ni au prêtre l'état de leur conscience. Dieu seul était témoin de leurs fautes, témoin de leur repentir et de leur expiation.

La pénitence publique se déroulait sous le contrôle du clergé : c'était là sa caractéristique. Elle était encadrée entre deux cérémonies liturgiques destinées l'une à l'inaugurer, l'autre à la terminer. La cérémonie d'inauguration était désignée sous le nom d'imposition de la pénitence ; la cérémonie de clôture s'appelait la réconciliation. Dans la première les pécheurs agenouillés devant l'évêque et son clergé, avouaient leurs fautes, faisaient par conséquent une confession, confession sommaire qui, d'ailleurs, avait pour objet des péchés scandaleux, c'est-à-dire connus de tous les fidèles ou du moins d'un grand nombre. Après s'être avoués coupables ils demandaient la pénitence et l'évêque la leur imposait. La pénitence consistait dans l'excommunication. Les pénitents n'avaient pas le droit de participer à la communion ; ils n'avaient même pas le droit de prendre rang parmi les fidèles dans les assemblées liturgiques. La réconciliation était la contre-partie de l'imposition de la pénitence. Elle rendait au pécheur sa place parmi les fidèles, l'autorisait à participer à la communion : elle mettait fin à l'excommunication. Ajoutons que la pénitence publique, avec ses deux rites de l'excommunication et de la réconciliation, n'était pas réitérable. Le pécheur scandaleux n'était admis qu'une fois à réclamer le bienfait de la réconciliation.

Après avoir décrit le régime de la pénitence publique l'auteur passe à la seconde période qui est celle de la pénitence tarifée. Ici l'idée fondamentale n'est plus l'excommunication mais l'expiation. Tout pécheur, scandaleux ou non, doit expier, et son expiation doit être proportionnée à la gravité et au nombre des fautes qu'il a commises. En vertu de ce principe des mesures pénales font leur

Digitized by Google

apparition. Fixées d'abord arbitrairement elles se transforment peu à peu en règles qui sont inscrites dans des codes appelés pénitentiels. Un péché n'est pardonné que lorsqu'il est expié conformément aux prescriptions du pénitentiel. Mais le pénitentiel ne se trouve qu'entre les mains des moines et des prêtres qui seuls savent lire et connaissent le latin. De là la nécessité de s'adresser à un moine ou à un prêtre. Celui-ci interroge le pécheur, reçoit sa confession, une confession qui doit nécessairement être détaillée. Alors semblable au douanier il applique les tarifs : tant pour le meurtre, tant pour l'adultère, tant pour l'inceste, tant pour le brigandage, etc. Rentré à la maison le pécheur accomplit la pénitence prescrite. Et, quand sa pénitence est achevée, il recouvre l'innocence baptismale. Ce qui purifie c'est la pénitence, c'est-à-dire la somme des peines correspondantes aux tarifs des divers péchés ; la confession intervient pour permettre au confesseur de doser convenablement la pénitence.

La pénitence tarifée purifiait les consciences les plus souillées. Mais elle ne procurait cette faveur qu'après de longs et pénibles exercices. Cela ne faisait pas l'affaire du peuple qui tenait beaucoup au pardon de Dieu, mais qui voulait un pardon au rabais. Les vœux du peuple finirent par être exaucés. La pénitence tomba au rang d'une simple formalité, et sa vertu purificatrice devint l'apanage de l'absolution donnée par le prêtre. Cette évolution est l'un des principaux traits distinctifs de la troisième période de celle à laquelle l'auteur consacre la dernière partie de son livre.

L'étude de M. Normand, écrite avec une grande clarté, dénote une connaissance approfondie du sujet qu'elle traite. Elle réduit à néant les contre-vérités que les apologistes soutiennent aujourd'hui encore quand ils parlent de la confession.

André LAGARDE.

F. SARTIAUX. — *Foi et Science au Moyen âge*. Paris, F. Rieder, 1926. Un volume in-16 de 240 pages.

La pensée du Moyen âge, dit M. Sartiaux, « ne peut pas être isolée; si mince qu'y ait été le filet scientifique, que submergent les spéculations théologiques et métaphysiques, il a sa source dans la science antique et plusieurs de ses ramifications ont alimenté la renaissance

Digitized by Google

des sciences au XVIe et au XVIIe siècle » (p. 9-10) ; dans le domaine spéculatif, les scolastiques « n'ont fait que prolonger les efforts des Pères de l'Eglise pour adapter le système chrétien à la sagesse antique » (p. 10). Le livre de M. Sartiaux, rigoureuse et claire synthèse, d'une documentation toujours loyale, ne se présente nullement, on le voit par ces citations, comme un réquisitoire contre les quelque dix siècles du « Moyen âge » : l'auteur reconnaît que ces siècles avaient reçu un héritage embrouillé, où se mêlaient le meilleur et le pire ; ils en ont été les dépositaires souvent maladroits, plus souvent encore timides et incompréhensifs ; ils ont voulu faire fructifier ce trésor disparate et plusieurs fois l'ont laissé dépérir ou s'adultérer. Non que les « siècles de plomb » aient été, entre le Ve et le XVe, aussi nombreux que le disaient les historiens humanistes — mieux connu, le Xe lui-même nous apparaît comme victime d'un long déni de justice —, mais il n'en est pas moins patent que les « grands siècles » de la civilisation médiévale, ceux sur lesquels brille du plus vif éclat la philosophie de l'Ecole, ont été ceux justement où l'esprit a été le plus détourné par les disputes dialectiques des voies de l'observation scientifique, du souci de l'expérience directe. Pour un peu, l'on serait fondé à soutenir que la tradition scientifique de l'antiquité a été, durant ces siècles scolastiques, sauvegardée et même élargie par des esprits « en marge », des « non-officiels ». Peut-être n'étaient-ils pas plus hardis que les métaphysiciens, mais ils avaient d'autres curiosités, se tenaient par choix ou par tempérament hors du cercle où se polissaient les syllogismes. Si, au XIVe s., tandis que la dispute dialectique se retrécit et s'étiole, l'occamisme « pose les fondements d'une véritable philosophie positive » (p. 203), c'est que Guillaume d'Occam abandonne sur le bord de sa route la plupart des entités métaphysiques ou, selon une formule que nous préférons « applique résolument l'esprit scientifique au principe même des spéculations théologico-métaphysiques » (p. 207).

Cela revient-il à dire qu'une antinomie déclarée opposait la pensée spéculative du moyen âge (dans ce qu'elle peut avoir de spécifiquement médiéval) à toute recherche positive ? M. Sartiaux ne va sans doute pas jusqu'à poser cette affirmation absolue. Il tient avec raison le moyen âge pour infiniment complexe, riche de possibilités intellectuelles souvent contradictoires, capable des plus « curieuses inconséquences », et par suite non justiciable d'un juge-

Digitized by Google

ment d'ensemble autre de pur sentiment. Au détour d'un système de croyances, on aperçoit sans surprise un doute ou, à tout le moins, une curiosité qui y ressemble. M. Sartiaux écarte justement la vieille image antihistorique d'un Moyen âge « conformiste » : l'hégémonie absolue d'une doctrine ne s'est pas présentée une fois en dix siècles ; même le thomisme, magistrale systématisation idéologique, sans fissure apparente, n'a pas emporté l'unanimité de l'opinion scolastique de son temps ; et l'augustinisme est tellement souple et divers, se plie à tant de modalités logiques ou émotionnelles, que son pouvoir « disciplinaire » affecte les spéculations sous une forme diffuse au point qu'elle ne peut plus passer pour une contrainte.

Enfin il faut compter aussi avec certain « esprit d'inertie » dont le dynamisme au Moyen âge est plus réel qu'on ne pense : « les masses, pour la plupart, dit M. Sartiaux, ont accepté les croyances sans les discuter, sans chercher à leur trouver un sens » (p. 8). Est-il bien sûr que ce ne soit que « les masses ? » L'humanisme du XIIe siècle a été, de goût, très peu métaphysicien, guère plus que celui d'un Erasme ou un Thomas More.

Complexe, et ne paraissant jamais avoir eu, comme prétend l'avoir tel âge moderne, l'angoisse de sa complexité ; ainsi nous représentons-nous le Moyen âge occidental. Même la codification des autorités scripturaires ou patristiques n'a pas été accomplie dans l'Occident latin avec une telle hâte ni avec une volonté si arrêtée de la rendre définitive qu'on puisse dire qu'à aucun moment elle ait réellement été exigée par une nécessité interne de la vie spirituelle. Certes M. Sartiaux est trop bon historien pour supposer qu'un *enchiridion* théologique se rédige et se répande avec la même célérité qu'une théorie militaire ; il paraît néanmoins porté à penser que le code de la foi catholique était (ou peu s'en fallait) armé de tous ses pouvoirs de contrainte dès le XIIe siècle. Un auteur peu suspect, le P. de Ghellinck, dans son bon ouvrage, insuffisamment connu, sur le *Mouvement théologique au XIIe siècle*, a montré (pp. 75-126), combien a été tardif l'inventaire des opinions patristiques sur les principaux articles de foi. *Le Sic et Non* d'Abélard — même quand on ne lui attribue pas avec Hauréau et Rémusat des visées d'un scepticisme rationaliste — laisse voir les difficultés que soulève l'harmonisation de tant de matériaux tout récemment assemblés.

Digitized by Google

En fait il semble bien que le Moyen âge latin ait eu moins à souffrir, dans son activité intellectuelle, d'une contrainte doctrinale, d'une discipline sévère de la spéculation, que d'un défaut de méthode hérité de l'antiquité : la compilation a été le vice qui pour longtemps anémia sa vie scientifique, comme l'allégorisme a irrémédiablement tari sa vie spéculative : or, compilation et allégorisme lui ont été légués par l'alexandrinisme. Bien avant que ne fût ébauchée une jurisprudence du dogme, la *catena* des inventaires pseudo-scientifiques s'était établie : *les Etymologies* d'Isidore, ses *Origines*, son *De Natura rerum* « ne sont que des répertoires sans originalité, dont l'information est très pauvre et l'esprit critique rudimentaire » (p. 56) ; mais information et esprit critique sont-ils de qualité supérieure chez les encyclopédistes du Bas-Empire, chez Solin et ses émules à qui Isidore et les siens empruntent, en sa presque totalité, la matière de leurs dictionnaires ingénus ? C'est en dépit des compilations scolaires, plutôt qu'en dépit d'une tradition métaphysique quelconque, qu'ont été réalisées par les premiers « positivistes » du Moyen âge ces lentes conquêtes de l'observation et de l'expérimentation que M. Sartiaux dénombre en une suite de chapitres d'excellent exposé, précis et sûr. Sans crainte de paradoxe, on pourrait soutenir que c'est Pline l'Ancien, beaucoup plus que la Genèse, qui a paralysé pour longtemps la curiosité du Moyen âge à l'égard de la nature.

M. Sartiaux a parfaitement signalé la précocité de l'esprit scientifique dans un ordre de recherches pratiques entre toutes, les études de droit ecclésiastique : le « délire » judéo-alexandrin (p. 242) n'a guère d'influence sur l'œuvre des canonistes et, bien avant l'effort occamien, la *Panormia* d'Yves de Chartres laisse voir le dessein assez net d'éliminer un certain nombre d'*a priori* théologiques. Au surplus, les collections canoniques avaient, en établissant des distinctions fondées sur les circonstances de personnes, de temps, de lieu, etc., contribué à introduire dans le domaine de la spéculation doctrinale, une idée de relativité qui, même sous le nom théologique de « conciliation », servira les intérêts naissants de la recherche objective. Et, par voie de conséquence, nous eussions aimé que M. Sartiaux soulignât le rôle joué, dans le complexe catholique occidental, par les composantes proprement *romaines* : au XIVe siècle, dans la crise contemporaine de Boniface VIII et de Clément V, ce n'est pas à une chute du principe doctrinal, chrétien, de la papauté que nous assistons,

Digitized by Google

mais bien à une promotion de l'esprit juridique romain. On s'est étonné parfois avec quelque naïveté que les Nogaret, les Flotte et les Dubois n'aient pas fait œuvre de réformateurs religieux, que nous n'ayons pas eu, quelque deux cents ans avant Luther, une sorte de calvinisme légiste : confusion entre le « civil » et le religieux où le XVIe siècle lui-même ne s'est risqué que par accident.

Dans ces quelques remarques suggérées par les conclusions de M. Sartiaux, nous n'avons pas suivi le plan formel de son ouvrage, et au surplus l'abondance des idées et des faits qu'il contient en rendrait assez vaine toute analyse. Il possède cependant sa forte structure démonstrative : il se présente au lecteur non pas comme un neutre tableau synoptique d'histoire de la civilisation, mais comme une analyse de mentalité, un classement rigoureux de matériaux psychologiques sur le Moyen âge « époque de transmission ».

P. ALPHANDÉRY.

JACOB BOEHME. — *Gedenkgabe der Stadt Görlitz zù seinem 300 jährigem Todestage*. Herausgegeben von RICHARD JECHT. — Im Selbstverlag des Magistrates der Stadt Görlitz, p. II + 132. Görlitz, 8°, 1924.

Le tricentenaire de la mort de son célèbre concitoyen a été commémoré par la ville de Görlitz par l'édition d'un « Boehme-Album » contenant des reproductions d'anciens plans et d'anciennes vues de la ville, de portraits du théosophe, de médailles frappées en son honneur, ainsi que de quelques *fac simile* des MS. de ses œuvres. En outre, un second volume apporte quelques contributions dues à la plume de MM. Adler, Jecht et Voigt sur la vie et l'œuvre du *philosophus teutonicus*.

L'Album est curieux et bien édité. C'est tout ce que l'on peut en dire. Il ne donne rien malheureusement pour la connaissance de Jacob Boehme. En effet, quel intérêt peuvent bien présenter des reproductions de ses portraits, de sa maison natale etc., puisqu'il est bien connu que le premier en date de ces « portraits » ne fut exécuté que cinquante ans après la mort du théosophe, par quelqu'un qui ne l'avait jamais vu, à une époque où aucun des amis de Jacob Boehme n'était plus en vie? Ces œuvres de haute fantaisie sont curieuses

Digitized by Google

et intéressantes pour l'étude des milieux où se conservait et se propageait le boehmisme ; elles ne nous apprennent évidemment rien sur celui qu'elles sont sensées de représenter. Quant aux maisons possédées et habitées par Boehme, à quoi peuvent nous servir les reproductions de gravures du XVIIIe siècle puisqu'il est certain que ces maisons ont été démolies et reconstruites vers la fin du XVIIe siècle ?

Le même reproche peut s'adresser à l'auteur de la première des contributions formant le recueil. C'est une débauche d'érudition parfaitement inutile. M. Adler s'est donné la peine de rechercher dans les archives du cadastre les noms de tous les propriétaires successifs de ces maisons. Quel intérêt ceci peut-il avoir ? Qu'apprenons-nous en lisant que M. Paul Trautmann, employé des chemins de fer avait, en 1920, acheté la maison sise à l'endroit où s'élevait jadis celle de Boehme ? Il était intéressant de fixer leurs emplacements exacts, mais le reste est parfaitement sans valeur.

L'article de M. Jecht présente, par contre, un intérêt capital. On peut dire que, depuis le travail connu de H. Fechner, en 1852, c'est la première contribution véritablement importante à la biographie de Jacob Boehme. M. Jecht a utilisé toutes les sources imprimées. Il a reconnu l'importance capitale des éditions de 1682 et de 1730, plus riches en documents biographiques que toutes celles qui les ont précédées ou suivies, rectifiant ainsi l'erreur de Fechner, qui s'était tenu à celle de 1715. Inutile de dire que tous les historiens avaient depuis fidèlement suivi l'exemple de Fechner. Nous sommes d'autant plus aise de signaler le progrès accompli par M. Jecht et M. Peucer, que nous avons en 1922 déjà, insisté sur la valeur des éditions de Gichtel et de Ueberfeld.

M. Jecht ne s'est pas borné à l'utilisation de documents imprimés. Il a procédé à des recherches extrêmement fructueuses dans les archives de la ville de Görlitz, ce qui lui a permis de jeter une lumière nouvelle sur la vie du théosophe. Notons les points les plus importants: 1) la découverte qu'il y avait à l'époque qui nous occupe, à Görlitz, non pas *un* Jacob Boehme, mais *deux*. La distinction entre J. Boehme le cordonnier et J. Boehme le tailleur permet, pour la première fois, de trancher définitivement la question concernant la famille de Boehme. On peut considérer comme établi désormais que Boehme a eu quatre fils, et n'a pas eu de filles que la tradition lui attribuait. Ce qui, disons-le en passant, confirme les critiques adres-

Digitized by Google

sées par Fechner à la biographie de Frankenberg. 2) M. Jecht a découvert des traces curieuses de l'activité corporative de Jacob Boehme, qui prit une part active à la lutte épique entre les cordonniers et les tanneurs, 3) des précisions sur les voyages de Boehme, notamment à Breslau et à Prague, 4) en ce qui concerne l'ami de Jacob Boehme, le fameux Docteur Walter, M. Jecht a établi sa présence à Görlitz dès le début du XVIIe siècle. Le fait est d'importance, car l'influence de Walter sur Jacob Boehme devient fort vraisemblable. En effet, on ne pouvait lui attribuer une grande importance si, comme on le supposait généralement, (ainsi que le raconte Frankenberg), Boehme n'aurait fait sa connaissance personnelle que vers 1619, c'est à dire, *après* avoir écrit le *De tribus principiis* le *De tripliei vita* et le *Psychologia Vera*, ayant par conséquent déjà arrêté les grandes lignes de sa conception métaphysique. Le problème apparaît sous un aspect tout différent si, comme il le semble désormais, il faut reculer cette prise de contact de quelques années, c'est à dire admettre une influence possible de Walter qui se serait exercée pendant les années qui précèdent la composition du *De tribus principiis* et, peut-être même celle de *l'Aurore Naissante*. 5) M. Jecht a établi qu'il existait des rapports étroits entre Jacob Boehme et le fameux prophète des Sudètes, le tanneur Christian Kotter, qui assista Boehme à son lit de mort.

On voit par cette énumération sèche et incomplète l'intérêt du travail de M. Jecht. Nous regrettons de ne pouvoir dire autant de celui de M. F. Voigt. Intitulé *Beiträge zum Verständnis J. Böhmes* (Contributions à la compréhension de Jacob Boehme) il présente, à notre avis des lacunes considérables. Ce qui manque à M. Voigt, c'est justement la compréhension des sources intérieures ainsi que des buts de la spéculation de Boehme. En effet, selon M. Voigt la métaphysique de Boehme est un « panenthéisme », ce qui, à notre avis, ne veut rien dire du tout, puisque le panenthéisme de Boehme (que l'on appelle sa conception « panenthéiste » si l'on veut, ceci n'a aucune espèce d'importance, pourvu que l'on prenne soin de dire qu'il ne s'agit nullement du panenthéisme de Krause) est justement celui de Boehme, et non un autre. Mais c'est méconnaître absolument le sens de sa spéculation que de vouloir la rapprocher de celles de Campanella et de Bruno. Pour Boehme, ainsi que l'a reconnu déjà Franz von Baader, le *sens* de la position « en Dieu » d'une « na-

Digitized by Google

ture » et d'un « corps » était justement celui de pouvoir éviter la conséquence, inévitable pour ces penseurs, ainsi que pour Valentin Weigel, d'une création nécessaire. Boehme attribue à son Dieu un « corps » propre, justement pour ne pas aboutir à l'identification de l'univers avec le corps de Dieu, pour rendre Dieu indépendant de l'Univers créé. Il est tout aussi étrange de voir M. Voigt affirmer que, dans la conception de Boehme, le mal était positivement *voulu* par Dieu comme nécessaire à la révélation divine, puisque dans *toutes* ses œuvres Boehme affirme que Dieu ne veut que le bien, et que l'apparition *effective* du mal est une *turba* introduite dans le monde par un acte libre et imprévisible de la créature. M. Voigt ne voit pas que pour Boehme l'opposition nécessaire des contraires n'implique pas une réalisation *nécessaire* de chacun des termes de l'opposition. La *résistance* est, certes, nécessaire au mouvement, mais nullement l'*arrêt*. Il est tout aussi faux de voir une « inconséquence » dans l'affirmation par Boehme de la liberté humaine. Selon M. Voigt la doctrine de Boehme conduit directement à la prédestination. Or, tout l'effort de Boehme est dirigé *contre* la prédestination dans toutes ces formes, et, pour sauver la liberté de la créature il en vient à nier soit l'omniscience (dans l'*Aurore*), soit la toute puissance de Dieu (dans le *Mysterium Magnum*). Il se peut, évidemment, que Boehme « ne s'est pas compris lui-même » ; il est toutefois assez peu vraisemblable qu'il se soit mépris à ce point. Combattre toute sa vie sa propre doctrine est une situation par trop paradoxale; il est plus prudent, nous semble-t-il, d'admettre une méprise de la part de M. Voigt. D'ailleurs, il semble bien que M. Voigt n'est pas tout à fait au courant des doctrines de l'époque : ainsi, il s'obstine à croire que les « cryptocalvinistes » étaient poursuivis par les luthériens orthodoxes à cause de leur penchant pour la doctrine de la prédestination de Calvin. Or, il n'en est rien : la question dont il s'agissait était celle de l'eucharistie, non celle de la liberté.

M. Voigt a bien raison d'insister sur l'impossibilité, à l'heure actuelle, lorsque nous ne connaissons avec précision ni Paracelse (dont l'œuvre est encore en grande partie inédite), ni même Valentin Weigel, ni, en général, l'ambiance spirituelle et scientifique de l'époque, de donner un exposé exact et complet de la — ou des — doctrines de Jacob Boehme. Il a raison de réclamer une édition critique et un *Boehme-Lexicon*. Mais tout ceci ne justifie nullement les erreurs

Digitized by Google

multiples et grossières qu'il commet, erreurs impardonnables même de nos jours. Il est regrettable que la ville de Görlitz, pour commémorer son grand concitoyen, ne s'est pas adressée à un historien plus compétent. Il valait mieux ne rien publier du tout, que propager des erreurs.

A. KOYRÉ.

FR. ROUSSEAU. — *Moines et bénédictins martyrs et confesseurs de la foi pendant la Révolution.* — Collection « Pax », vol. XXIII. Librairie Desclée et Lethielleux. Un vol. in-12, XIII-pages ; prix : 15 francs.

La mentalité catholique reste friande de martyrs. L'Eglise en a découvert une riche mine dans les victimes de la Révolution française. Elle a « béatifié », le 10 mai 1925, trente-deux religieuses d'Orange, guillotinées en 1794. L'archevêché de Paris a introduit, le 26 janvier 1916, la cause de deux cent-treize personnes massacrées dans les journées de septembre 1792 (3 évêques, 62 prêtres du clergé séculier, 45 religieux, 3 laïques). De nombreux diocèses, des ordres religieux veulent également avoir leurs martyrs et préparent d'autres canonisations. La Commune de 1871 semble devoir fournir aussi son contingent. Les jésuites poussent la cause de ceux de leurs pères qui y furent tués. On ne peut guère s'occuper d'eux, en laissant de côté l'archevêque de Paris, Mgr Darboy, qui fut la plus illustre victime de cette malheureuse insurrection. On se livre donc à une enquête canonique sur la vie et les écrits du prélat. Il n'a pas laissé un souvenir bien orthodoxe, mais le sang efface toutes les tâches.

C'est à ce mouvement de canonisations que se rattache le livre de M. Fr. Rousseau. L'auteur y a recueilli avec un soin méticuleux tout ce que l'on sait sur les bénédictins et bénédictines victimes de la Révolution. A la vérité, si l'on sait la date et les circonstances de leur mort, on est bien peu renseigné sur leurs vies, moins encore sur leurs vertus. Par exemple, de dom Massey, prieur de l'abbaye de Saint-Florent, près Saumur, on sait que, lors de l'inventaire de 1790, il répondit qu'il n'était pas encore décidé à prendre parti, soit pour rentrer dans la vie séculière, soit pour demeurer dans le cloître ; que, plus tard, il vint à Paris, qu'il fut incarcéré aux Carmes

Digitized by Google

et massacré. M. Rousseau parle des « exemples » qu'il aurait donnés à Saint-Florent ; comme il n'allègue aucun témoignage de ces « exemples », je crains qu'il ne romance un peu sur « un futur martyr ». D'après une lettre du chanoine Henri Bernier, curé de Saumur en 1832, dom Massey n'aurait laissé dans le pays que le souvenir d'un « joyeux et dodu bénédictin », qui donnait de bons dîners. — On pourrait faire une remarque analogue sur un compagnon de « martyre » de dom Massey, dom Barreau de la Touche, professeur à l'école de Sorrèze.

A qui a voulu faire œuvre d'édification, on ne peut reprocher de n'avoir pas écrit purement et simplement une histoire. S'il se montre toujours préoccupé de ne pas troubler ses pieux lecteurs en leur exposant la situation réelle de l'ordre bénédictin à la fin de l'ancien régime, et quelle fut la conduite de la majorité de ses membres pendant la liquidation, l'auteur connaît cependant bien son sujet, et il reconnaît sans ambages que cette majorité accepta la liberté que lui rendit la Révolution.

A. Houtin.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

James George Frazer. — *Atys et Osiris*, étude de religions orientales comparées. Traduction française par Henri Peyre, Paris, Paul Geuthner, 1926.

L'activité de M. Frazer continue à s'exercer avec une fécondité remarquable ; il publie, sur les croyances des primitifs, des enquêtes toujours nouvelles, et en même temps dirige la traduction qui depuis quelques années permet au public français de prendre directement contact avec sa pensée. Ainsi vient de paraître, par les soins de M. Henri Peyre, une traduction française des études de Frazer sur Atys et Osiris, faisant suite à la traduction de l'étude consacrée à Adonis et qui a vu le jour en 1921 déjà. Ces trois travaux occupent une place à part dans la grande collection du Rameau d'Or.

Ces recherches sur le culte de ces trois divinités orientales permettent à l'illustre savant anglais, grâce à l'emploi ingénieux de la méthode comparative, de résoudre une foule de questions. On sait la façon dont M. Frazer a coutume de procéder : il dissèque une institution religieuse, et à propos de chacun des rites ou des croyances qu'il y trouve, recherche les analogies dans les milieux les plus divers, accumule une documentation prodigieusement étendue, et arrive ainsi, soit à élucider complètemeent le problème, soit tout au moins à l'éclairer d'une lumière inattendue et à en rendre la compréhension plus aisée. C'est ainsi qu'il aboutit, dans ce livre, à des conclusions dont l'importance est capitale et qui valent, d'ailleurs, pour d'autres faits que ceux qui servent de point de départ à ces analyses.

M. Frazer montre notamment l'adoration des rois conduisant à celle des dieux anthropomorphes ; les cérémonies religieuses se célébrant avec le but précis de promouvoir la végétation et d'assurer aux officiants l'accès d'une vie immortelle ; il établit l'évolution de ces cultes antiques jusqu'aux fêtes du christianisme actuel trouvant, dans ces solennités, leur origine lointaine. Il insiste, d'autre part, sur la parenté frappante qui se constate entre l'Egypte d'autrefois et les populations africaines d'aujourd'hui.

Il y a là une abondance extraordinaire de suggestions. Nous nous bornerons à les signaler brièvement, puisqu'aussi bien, il ne s'agit

Digitized by Google

que de la traduction d'une œuvre qui a déjà fait l'objet d'analyses dans cette revue, et à exprimer l'espoir qu'elle contribuera à mieux faire connaître dans les pays de langue française, les théories profondes du grand savant anglais.

R. KREGLINGER.

F.-H. COLSON. — *The Week, An essay on the origin & development of the seven-day cycle.* Cambridge, The University Press, 1926.

Dans ce petit ouvrage M. Colson, ancien professeur à Cambridge, étudie l'origine de la semaine. Le jour, le mois, l'année ont une base astronomique ; la semaine n'en a pas ou, tout au moins, n'en a pas de très précise et qui frappe aisément. Aussi le nombre des peuples qui l'ont acceptée est-il relativement restreint. La majeure partie des populations de l'antiquité classique l'ignoraient. Elles ne l'ont adoptée qu'avec le christianisme. Pourquoi et comment le christianisme lui-même a-t-il fait de la semaine, du cycle de 7 jours aboutissant au jour du Seigneur, l'une des plus grandes institutions qu'il introduisit partout où il s'imposa lui-même ? Tel est le problème que M. Colson s'efforce d'élucider.

Il fait tout d'abord une remarque, assez élémentaire, mais sur laquelle il a raison d'insister, tant son importance est prépondérante. Par semaine on peut comprendre deux institutions qui se ressemblent, mais qui diffèrent essentiellement, pourtant, l'une de l'autre. Il y a, d'abord, la semaine planétaire : les Babyloniens, maîtres du monde dans le domaine de l'astrologie, connaissaient 7 planètes, y compris le Soleil et la Lune ; ils consacrèrent à chacune un jour ; le cycle achevé, on recommençait ; pas de jour particulièrement sacré, où se déroulait un culte ignoré des autres jours ; pas de jour de repos où s'interrompaient les occupations ordinaires. Et puis, il y a la semaine juive ; ici, c'est le sabbat qui domine ; il a une sainteté qui manque aux autres jours ; c'est un jour de repos absolu, et la semaine n'est pas autre chose que l'intervalle entre deux journées saintes, entre deux sabbats.

Les premiers chrétiens, et notamment l'entourage de Jésus, fêtaient le sabbat, réglaient leur existence suivant la semaine juive : ils étaient en tout des Juifs, et ce n'est pas parce qu'ils croyaient que leur Maître était le Messie qu'ils devenaient infidèles à la religion de leurs pères. Mais Paul combattait le sabbat, comme tous les rites juifs : ils étaient tous devenus superflus, puisque le paulinisme contenait lui-même tous les éléments du salut. Pourtant, à cette époque, grâce à l'influence babylonienne, la semaine planétaire était connue partout, les Stoïciens l'avaient rendue populaire dans le monde gréco-romain. Aussi, les prédications de Paul n'auront-elles pour effet que de faire abandonner, comme jour consacré au culte, le sabbat pour le remplacer par le jour où Jésus passait pour être sorti du tombeau ; le

Digitized by Google

cycle même de la semaine à 7 jours fut conservé. Voilà comment M. Colson croit pouvoir retracer l'origine de notre semaine contemporaine.

Cette reconstruction est, je crois, exacte dans ses grandes lignes. Ce que je reprocherais plutôt à ce petit livre, c'est d'être d'inspiration assez mince, de ne point pénétrer jusqu'au fond des problèmes et par conséquent de ne pas apercevoir leur véritable signification. Ainsi, cette semaine juive si curieuse, intervalle laborieux entre deux périodes d'absolu repos, d'où vient-elle ? Les Juifs eux-mêmes ne se souvenaient guère de sa raison d'être, et en imaginèrent deux explications : le repos du sabbat commémorait la sortie d'Egypte — l'on se demande en vain pourquoi ; ou encore, l'homme chôme le sabbat parce que Jahveh lui-même se reposa le 7e jour, après avoir créé le monde — et ici il s'agit évidemment d'un mythe étiologique : en fait, cherchant une raison au repos des hommes, on supposa que Jahveh leur en aurait donné l'exemple. En fait, une analyse des rites de passage, avec les périodes de marge qui séparent les deux cycles l'un de l'autre, aurait singulièrement éclairé le problème. Elle aurait montré que la semaine, de durée d'ailleurs variable, existait chez beaucoup de voisins des Israélites, par exemple chez les Egyptiens, et avait presque partout une base économique.

Plus tard, l'astrologie intervient, et c'est d'elle, et des rapports que s'établissent entre les jours et les divinités planétaires, dont quelques-unes étaient de mauvais augure, que dérivent les restrictions alimentaires et les autres scrupules religieux dont l'un des jours de la semaine est chargé.

Mais si l'étude de M. Colson n'est donc pas exhaustive, elle n'en est pas moins claire et pleine d'intérêt, et ce petit ouvrage mérite d'être lu attentivement par tous ceux qui s'intéressent à ce problème.

R. K.

Commandant Lefebvre des Noëttes. — *La force motrice animale à travers les âges*. Paris, Berger-Levrault, 1924. Un volume in-8° de 138 p. avec 217 figures sur 80 planches hors texte.

Les positions de ce livre sont parfaitement claires : la force motrice animale existait à peine dans l'antiquité ; le mode d'attelage antique était irrationnel, ne tenait aucun compte de l'anatomie de l'animal de trait ; il ne captait sa force qu'en très faible partie, « entravait l'effort collectif et ne donnait par conséquent qu'un rendement infime ». D'où, lorsqu'on voulait arriver à une somme considérable de travail utile, nécessité de faire usage de la traction humaine, et cette conséquence sociale : seul le maintien du régime de l'esclavage le plus passif assurait à l'employeur la force motrice dont il avait journellement besoin. Les Stoïciens, puis les Chrétiens ne méconnurent pas l'égalité de nature entre les hommes, mais l'Eglise elle-même ne

Digitized by Google

put s'opposer à l'emploi du matériel humain dans tous les travaux où seul le *man-power* était efficace. Au Moyen âge l'esclavage disparaît en Occident de façon quasi automatique, parce qu'au xe siècle la force de l'animal fut captée grâce à un mode d'attelage enfin pratiquement établi.

On voit que la thèse, soutenue avec beaucoup d'éclat, de précision et une extrême richesse de documents par M. Lefebvre des Noëttes, est de grande conséquence, et nous n'en pouvons aborder ici la discussion. C'est une large pièce de l'histoire humaine qu'il faudrait examiner fil à fil.

P. A.

Henri Cordier. — *Mirabilia descripta. Les Merveilles de l'Asie*, par le P. Jourdain Catalani de Séverac. Paris, P. Geuthner, 1925. Un vol. in-4° de 126 p. et 19 planches fac-similé du manuscrit latin.

Le regretté sinologue Henri Cordier avait, quelques mois avant sa mort, préparé pour l'impression cette somptueuse édition des *Merveilles de l'Asie* du P. Jourdain Catalani de Séverac. Sans présenter l'intérêt descriptif des relations de Plan Carpin, de Rubrouck ni de cet Odoric de Pordenone, contemporain du P. Jourdain et dont Henri Cordier avait publié une excellente édition, ce petit livre est un précieux échantillon de ces « rapports » rédigés au retour de leurs missions par les actifs propagandistes que les Ordres mendiants fournirent à la papauté aux xiiie et xive siècles. Le Prêcheur Jourdain de Séverac visita l'Asie entre 1324 et 1329. Jean xxii, satisfait des résultats de sa mission, nomma Jourdain évêque de Colam (Columbum, Quillon) ; il semble qu'il mourut martyr à Thana en 1336.

Les *Merveilles de l'Asie* renferment peu de détails sur la religion des peuples que le missionnaire a traversés (nestoriens, mahométans, « idolâtres » tartares ou hindous. V. pourtant sur ces derniers une description sommaire de rites, p. 72). En général, le P. Jourdain de Séverac porte des jugements très favorables sur les différentes contrées de l'Asie qu'il connaît et, bien que les débuts de sa mission aient été exactement contemporains du massacre des franciscains de Tauris, il se montre plein de confiance quant aux résultats à attendre de l'évangélisation que ses frères et lui sont en train de poursuivre : « Je conclus toutes les remarques par une : qu'il n'y a pas de meilleure terre, plus belle, de peuple si honnête, de victuailles aussi bonnes, ni autant de goût, des vêtements si beaux et des mœurs aussi nobles ; ainsi que dans notre chrétienté et au-dessus de tout est la bonne foi, quoique mal observée, car, Dieu est mon témoin, dix fois meilleurs sont ceux convertis par les Frères Prêcheurs et Mineurs à notre foi, que ceux des nôtres qui sont ici, ainsi que l'expérience me l'a démontré, et de

Digitized by Google

la conversion de ces peuples de l'Inde, je dis : que s'il y avait deux cents ou trois cents bons frères qui fidèlement et avec ferveur prêcheraient la foi catholique, il n'y aurait pas d'année où plus de dix mille personnes ne se convertiraient à notre vraie foi. » (pp. 96-97).

P. H.

Ivor ARNOLD. — *L'Apparicion Maistre Jehan de Meun et le Somnium super materia scismatis d'Honoré Bonet.* Paris « Les Belles Lettres », 1926. Un volume in-8° de LXXVI-137 pages.

Voici qu'enfin nous possédons une édition critique de l'un des ouvrages les plus curieux du Moyen âge latin. Grâce à Noël Valois, et aussi à MM. Nys et Coopland, Honoré Bonet, le prieur de Salon, était connu et grandemeent estimé, car peut-on refuser son estime à cet honnête homme, écrivain sans beaucoup de couleur, mais plein de finesse et de générosité ? Son *Arbre des batailles* n'est rien qu'un bon document sur l'art de la guerre et de la politique à la fin du XIVe siècle ; son intérêt historique ne pallie que faiblement sa monotonie littéraire. Mais on pardonne volontiers à l'*Apparicion Maistre Jehan de Meun* toutes ses imperfections de forme tant l'inspiration en est vigoureuse et élevée. Dans un jardin, quatre personnages, un médecin, un moine (Jacobin), un sarrazin, un juif sont réunis et, pour présider à leurs discussion, recevoir et diriger leur confession ou leurs « querelles », survient l'ombre de Jean de Meun, satirique, humaniste, type de la pénétration et de la mesure du sens politique français dans les chosees de la religion. Il y a bien quelques lieux communs dans les critiques que Bonet, par la voix du maître et des quatre interlocuteurs, élève contre l'état de l'Eglise de son temps; quelques traces aussi d'une amertume toute personnelle causée par des abus qui le pouvaient léser ; mais constamment percent, à travers les grêles octosyllabes du prieur de Salon, sa clarté de vues en ce qui touche le schisme, son sentiment de pitié profonde à l'égard du bon peuple sans défense et toujours opprimé, sa tolérance quasi moderne pour les races ou nations non chrétiennes. L'art n'est d'ailleurs pas absent de cette œuvre par endroits si émouvante : « dans un ouvrage de ce genre, où les personnages ne sont que des prétextes, introduits par l'auteur pour servir les besoins de sa cause, on ne s'attend pas à trouver un développement de la personnalité de chaque acteur. On s'aperçoit pourtant que Bonet n'a jamais oublié son cadre : le médecin, par exemple, parle avec enthousiasme de son art, créé par Dieu ; Jehan de Meun a toute la condescendance du grand homme, toute la brusquerie que nous attendons de l'auteur du *Roman de la Rose* ; même le Sarrazin, dans ses périodes les plus passionnées, n'oublie pas qu'il est sujet d'un pays ennemi, et sa véhémence s'ex-

Digitized by Google

plique par une sympathie sans préjugés envers un peuple opprimé. » (p. XXI).

Du *Somnium super materia scismatis*, dont nous ne possédons pas l'original, M. I. A. donne une restitution qui a chance d'être fort exacte et rendra des services à tous ceux que des études sur le Grand schisme mettront en contact avec Honoré Bonet, théoricien d'une politique réaliste de « consultations » et de concessions réciproques.

P. A.

E. DERMENGHEM. — *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées*, d'après des textes inédits. Paris, Plon-Nourrit, 1926. Un vol. in-8° écu de 326 p. dans la collection « *Le Roseau d'Or* ».

M. Dermenghem met beaucoup d'art, et du plus délicat, dans ce panégyrique de Marie des Vallées, la mystique normande (morte en 1656) que l'Eglise ne tardera plus à canoniser, car il apparaît bien aujourd'hui qu'elle devança Marguerite-Marie Alacoque dans l'exaltation du Sacré-Cœur. Au lendemain de sa mort, des polémiques véhémentes s'élevèrent autour de certaines particularités de sa vie mystique ; les témoignages d'ailleurs restés manuscrits, de son confesseur indisposèrent certains esprits par l'appui surnaturel que la visionnaire donnait à des dévotions nouvelles. Son mysticisme fiévreux, où elle marchait dans les voies spirituelles « en précipitée et comme à la *désespérade* », devait sans doute aussi heurter le jugement des docteurs du XVIIe siècle finissant, à tout le moins gallicans sinon jansénistes. Pour nous, elle présente l'intérêt d'une très forte et très attachante personnalité. Elle-même se sentait assez isolée de toutes celles qui reçurent, à travers les âges, des grâces surnaturelles : « Elle était surtout frappée du fait qu'elle-même était privée à un degré exceptionnel et désirait être privée des consolations même spirituelles. C'était avec Sainte Catherine de Gênes qu'elle se trouvait le plus de conformité, excepté qu'elle-même n'avait point « l'amour sensible ». « Sainte Thérèse et Sainte Gertrude, disait-elle, demandent parfois des consolations, et cela m'est insupportable. Sainte Angèle de Foligny a des ravissements et, quand elle n'en a point, elle se plaint. Ce n'est pas là ce qu'il me faut. Mais Sainte Catherine de Gênes ne veut rien que Dieu seul et sa Divine Volonté. Elle ne veut pas même les indulgences. Demandez-lui comme elle veut être : *comme je suis*, dira-t-elle, et *non autrement*. Voilà ce que j'aime. » (p. 113).

P. A.

J.-K. MOZLEY. — *The impassibility of God*, XII-187 p. Cambridge, at the University Press.

Pour comprendre ce livre, il faut aller tout d'abord à l'article 3 du chapitre 2, p. 140-166. Là on se trouve en face d'une littérature

Digitized by Google

théologique, jeune encore puisqu'elle est née au milieu du siècle dernier, et dans laquelle on lit des assertions comme celles-ci : « La théologie n'a pas d'idée plus fausse que celle de l'impassibilité de Dieu. — Si Dieu doit être essentiellement impassible sous peine de ne plus être Dieu, alors nos discours sur son amour paternel pour les hommes, sur la joie que lui procure notre fidélité n'ont aucun sens. — Si la nature de Jésus est éternelle dans son essence, la foi à la passibilité de Dieu est inévitable. — Il y avait une croix dans le cœur de Dieu avant qu'il y en eût une de plantée sur la colline du Calvaire ». Les livres où s'étalent cette doctrine sont nombreux au-delà de la Manche. Ils sont écrits par des docteurs, des chanoines, des évêques. Depuis plus d'un demi-siècle en Angleterre, en Ecosse, au Danemark on tend à introduire en Dieu la pitié, la compassion, la souffrance et à concevoir le sacrifice du Calvaire comme l'expression matérielle du sacrifice accompli par Dieu depuis l'origine du monde.

Chargé par la commission théologique de l'université de Cambridge d'examiner la valeur de cette nouvelle théologie M. Mozley s'est exécuté. Il a demandé à la tradition si Dieu était accessible aux sentiments qui produisent en nous la souffrance et la peine, et il nous donne dans ce livre les résultats de son enquête. Quelques théologiens se sont rencontrés çà et là qui ont attribué à Dieu les sentiments humains. Tels ces modalistes de la fin du second siècle qui disaient que le Père avait « compati » aux souffrances de Jésus. Tel Lactance qui déclarait sans broncher que, si Dieu ne se met pas en colère contre les impies, c'en est fait de la religion. Tels encore les théopaschites du sixième siècle : d'après lesquels la divinité avait souffert en Jésus avec l'humanité. Mais ces hommes constituent une infime exception dans l'histoire de la pensée chrétienne. L'immense majorité des docteurs s'accorde à dire que Dieu ne peut éprouver ni la souffrance ni aucun autre sentiment analogue, parce que la souffrance et tout ce qui lui ressemble suppose le changement et que Dieu est inaccessible au moindre changement. D'où il suit que la théologie du Dieu souffrant ne peut pas se réclamer de la tradition.

Après avoir confronté la nouvelle école avec la tradition l'auteur la met en face de la raison. Il n'a pas de peine à montrer qu'un Dieu qui souffre n'est plus l'Absolu. D'ailleurs les tenants de cette théorie, sauf quelques-uns qui s'égarent dans la logomachie, reconnaissent que leur Dieu n'est pas l'Absolu de la philosophie classique. Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet. Mais l'auteur n'ayant rien dit je ne puis que suivre ici son exemple.

En terminant il m'est agréable de constater que M. Mozley a vraiment épuisé son sujet et que l'on ne saurait rien ajouter à l'enquête dont il nous donne les résultats.

Armand DULAC.

Digitized by Google

A. Brou, S. J. — *Le Dix-huitième siècle littéraire.* — Tome Ier, *Avant l'Encyclopédie*, Tome II, *L'Encyclopédie. Voltaire.* — 2 vol. parus, xxii-460 p. et 430 p. ; Paris, Téqui, 1923-1925, in-12 ; prix : 7 fr. 50 chaque.

Cet ouvrage est destiné « aux étudiants désireux d'avoir sur le fameux siècle des philosophes une vue d'ensemble où il soit tenu compte de la vérité *chrétienne* ». Or, les philosophes croyaient « périmée l'historicité des Evangiles canoniques » (II, p. 388), ce que l'auteur ne peut admettre. Il leur adresse souvent des reproches peu mérités, relève soigneusement leurs défauts moraux et intellectuels, semble trop enclin à confondre libre-pensée et libertinage. Néanmoins on sent partout une certaine préoccupation de justice. Depuis longtemps, j'ai remarqué, parmi tous les écrivains actuels de la Compagnie de Jésus, le P. Brou pour une certaine largeur d'esprit et un certain souci d'équité. J'ignorais qu'il fréquentât les écrivains du xviiie siècle. Quoiqu'il paraisse s'appliquer à en dire du mal, il leur doit, ce me semble, quelque bien. Ce serait d'ailleurs un plaisant travail que de comparer son ouvrage à ce qu'écrivaient sur le même sujet les jésuites d'antan.

Albert Houtin.

Henry Cochin. — *Augustin Cochin, 1823-1872, ses lettres et sa vie, avec une introduction et des notes.* — Paris, Bloud et Gay, 1926, in-8°, 2 vol. 371 et 398 p.

En 1875, le futur cardinal Amette écrivait à propos d'Augustin Cochin, dont le comte de Falloux venait de publier la biographie : « Je connais peu d'âmes aussi élevées, aussi complètement sympathiques que celle-là. » Maintenant ceux qui voudront savoir sur cet homme de bien et sur son milieu plus que M. de Falloux n'en pouvait raconter possèdent un recueil de ses lettres, et ce recueil apporte d'importants documents à l'histoire du catholicisme libéral. Le recueil est-il cependant aussi complet qu'il serait souhaitable ? On en peut douter. L'auteur nous donne la liste des ouvrages d'Augustin Cochin, mais elle ne porte pas le premier écrit qu'il a fait paraître : *Essai sur la vie, les méthodes d'instruction et d'éducation et les établissements d'Henry Pestalozzi* (août 1848) ; omission d'autant plus surprenante que cet essai a été pieusement réédité, en 1880, sous un titre un peu différent : *Pestalozzi, sa vie, ses œuvres* ; cette réédition n'est pas mentionnée non plus ; enfin dans les lettres publiées, il n'y a pas la moindre allusion à ce travail. Ne dirait-on pas un oubli systématique ?

A. H.

Digitized by Google

Abbé Edmond RENARD. — *Le cardinal Mathieu (1839-1908). Angers, Toulouse, Rome. La dernière crise de l'Eglise concordataire.* — Paris, de Gigord, 1925, in-8°, VIII-610 p.

Evêque d'Angers, archevêque de Toulouse, cardinal de curie et membre de l'Académie française, tout cela dans l'espace de douze ans, E.-D. Mathieu fut plus préoccupé d'honneurs que de science ou même de théologie. Sa carrière était difficile à raconter d'une manière quelque peu édifiante. Pour y réussir, l'auteur s'est placé « dans la lumière de Rome » et il a accepté facilement de très discutables témoignages oraux. Il ne cite jamais ses sources, même quand elles sont imprimées ; il ne dit même pas que la correspondance de Mathieu et de Brunetière a été publiée. Les affaires de la séparation de l'Eglise et de l'Etat sont racontées d'une manière plus indépendante que d'ordinaire. L'auteur laisse voir que les choses auraient pris une tournure moins tragique et moins humiliante pour l'Eglise sans un groupe de religieux qu'il ne craint point de nommer.

A. H.

Allen Sinclair WILL. — *Vie du cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore.* Traduite et adaptée de l'anglais par les soins de M. l'abbé A. Lugan. Introduction de M. l'abbé Klein. — Paris, Téqui, 1925, in-8°, XXXIX-375 p. ; prix : 15 francs.

J'ignore la valeur historique de l'édition originale de ce livre. L'adaptation qui nous en est donnée est une œuvre purement hagiographique. Mais la vie de l'évangélique Gibbons est si intéressante que cette adaptation ne sera cependant pas sans utilité pour les Français qui aiment l'histoire. — Relevons-y un bel exemple de hâblerie. A propos du livre du cardinal *La foi de nos pères*, on lit : « L'œuvre fut traduite en douze langues. Il est probable — et Mgr Shahan le dit — qu'après la Bible aucun autre livre religieux n'a eu une plus grande diffusion. »

A. H.

Chanoine TROUILLET, du chapitre métropolitain d'Avignon, membre de l'Académie de Vaucluse. — *Frédéric Monier, prêtre de Saint-Sulpice, ancien supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Paris, 1831-1912.* — Paris, Bloud et Gay, 1925, in-12, XVI-304 p.; prix : 12 fr.

M. Monier a joui d'une certaine notoriété dans le clergé de France, parce qu'il a été, pendant une vingtaine d'années, supérieur de l'Ecole des Carmes. Son manque d'idéal scientifique ne le destinait pas à cette fonction ; le peu de place que tient la science dans les préoccupations de son biographe est également remarquable. Il sem-

Digitized by Google

ble écrire uniquement pour le diocèse d'Avignon, dont était originaire M. Monier, et pour la Compagnie de Saint-Sulpice. Il ne manque pas d'une certaine naïveté. Il affirme, par exemple, sans nuances, que Mgr Duchesne fut un prêtre « croyant et pieux ». On n'a pas tout à fait la même impression quand on lit ses lettres à Marcel Hébert.

A. H.

Dr. Zaccaria Giacometti, privatdozent für öffentliches Recht und Kirchenrecht an der Universität Zürich. *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche.* — Tübingen, Mohr, 1926, gr. in-8°, XXIV-736 p. ; prix : 21 marks.

Magnifique recueil de textes relatifs à l'histoire de la séparation de l'Eglise et de l'Etat dans les pays qui ont établi ce régime. Les documents qui concernent la France, Genève, le Portugal, le Mexique, l'Equateur, le Brésil et Cuba sont donnés en français ; ceux qui concernent la Russie, l'Esthonie et la Suisse alémanique en allemand ; ceux qui concernent l'Italie et les Etats-Unis de l'Amérique du Nord dans la langue du pays. Quelques documents pontificaux en latin. — Les documents français tiennent 408 pages ; ils vont de la Déclaration des droits de l'homme à l'encyclique *Maximam* (1924), promulguée par Pie XI, pour l'établissement des « associations diocésaines ». Après la France, les pays dont la législation tient le plus de place sont les cantons de Genève (108 pages) et de Bâle (80 pages). L'auteur ne donne pas seulement les textes législatifs, mais encore de nombreux documents utiles pour les éclairer : discours parlementaires, rapports de commissions, etc...

A. H.

Digitized by Google

CHRONIQUE

Nécrologie. — Henri Basset vient de disparaître en pleine jeunesse. Les fatigues qu'il avait éprouvées à la guerre, le travail sans relâche auquel néanmoins il s'adonna ensuite sous un climat parfois dangereux, avaient prématurément épuisé sa santé. Il a suivi de bien près son père, le maître illustre des études berbères ; suivi dans la mort comme il l'avait suivi dans les voies scientifiques. Car leur méthode, souple, lucide, sans contrainte de système, fut pareille autant que l'objet de leurs travaux. Henri Basset, d'une très vaste culture, philologue, ethnographe, historien, marquait de son empreinte l'œuvre accomplie déjà par cette Ecole des Hautes Etudes berbères de Rabat qu'il dirigea dès sa fondation. Il avait bien voulu donner à notre Revue quelques intéressantes récensions d'ouvrages sur l'Afrique. Sa collaboration se fut développée, car à maintes reprises, notamment au Congrès de 1923, il avait témoigné à nos travaux une sympathie qui continuait celle dont René Basset honorait la Revue. Ce double souvenir nous restera entre tous précieux.

— Un autre savant nous a quittés ces temps derniers lorsqu'il n'était pas arrivé encore au milieu de sa carrière, et combien cette carrière était déjà brillante ! Maurice Cahen, formé aux leçons de MM. Meillet et Sylvain Lévi, était déjà reconnu pour l'un des germanistes français les plus originaux, les plus près de devenir à leur tour chefs d'école. Ses thèses sur le vocabulaire religieux du vieux scandinave, la Libation, les Noms divins (1921) dénotaient, en plus d'une rare maîtrise philologique, un sens aigu du type social qui commande les mots. Après quelques années d'enseignement en Suède et à l'Université de Strasbourg, il avait été appelé à l'Ecole des Hautes Etudes ; son cours avait commencé par une admirable leçon de faits et de méthode dont la Revue avait reçu avec joie le manuscrit (*L'étude du paganisme scandinave au* XXe siècle, R. H. R., t. XCII, pp. 33-157). Ce cours, hélas, ne se terminera pas. Maurice Cahen, savant vigoureux, esprit charmant et tout ouvert à la vie, est emporté en quelques jours, presque en quelques heures de cruelles souffrances. Cette perte est de celles dont la science reste longtemps endolorie.

Digitized by Google

Publications récentes.

Sous le titre général *Apologies des Religions*, la librairie Nilsson vient de faire paraître une série de petits volumes où chaque religion est présentée, expliquée dans ses caractéristiques, par un de ses représentants les plus qualifiés ou par un savant qui en a fait l'objet de ses études. En dépit de leur titre, rien n'est plus éloigné que ces petits livres d'une apologétique de zélotes : favorables, certes les auteurs le sont — ils ne s'en cachent pas — aux religions dont ils se sont chargés de faire connaître les traits essentiels, mais ils leur sont favorables avec une sagacité, une mesure qui rend le ton de leur exposé bien proche de celui de l'objectivité historique. Aussi bien pouvons-nous dire, sans nous immiscer dans des questions doctrinales, que la rédaction des volumes consacrés aux religions « européennes », catholicisme, protestantisme, judaïsme, où le terrain était particulièrement délicat, a été confiée à des représentants de tendances libérales, accoutumés à ne pas subordonner à leurs convictions intimes leur jugement scientifique. Cette collection, parue d'abord en italien, a été élégamment traduite par M. Maxime Formont. Elle comprend six volumes in-16 parus au cours de ces derniers mois : E. Buonaiuti : *Apologie du catholicisme* (125 p.). — Ugo Janni : *Apologie du protestantisme* (127 p.). — Dante Lattès : *Apologie de l'hébraïsme* (127 p.). — C. Formichi : *Apologie du bouddhisme* (126 p.). — G. Costa : *Apologie du paganisme* (124 p.). — G. Pucci : *Apologie du taoïsme* (124 p.).

— A l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, les élèves et les amis de M. Israël Lévi lui ont offert un volume de *Mélanges* édités par la *Revue des Etudes juives* (Paris, in-8°, 564 pages) où sont réunis quarante-sept mémoires portant sur l'histoire et la littérature juives depuis les temps bibliques jusqu'à l'époque contemporaine. La Revue s'associe à cet hommage rendu à l'un de ses plus anciens collaborateurs, dont personne n'ignore ici l'éminente personnalité morale et l'œuvre scientifique de haute valeur.

Voici la liste des travaux que renferme ce volume :

Reinach (Théodore) : *Dans quel esprit doit être abordée* l'histoire religieuse. — Mauss (Marcel) : *Critique interne de la « Légende d'Abraham »*. — Lambert (Mayer) : *Que portaient les tables de pierre ?* — Lévi (Sylvain) : *Problèmes indo-hébraïques*. — Benveniste (E.) : *Rabmag*. — Sidersky (D.) : *Le Comput des juifs d'Egypte au temps des Achéménides*. — Slousch (Nahoum) : *Explication de quelques termes en phénicien et en hébreu*. — Adler (E.-N.) : *Aristotle and Jews*. — Weill (Raymond) : *La « Pointe sud » de la cité de David et les fouilles de* 1923-1924. — Perles (Félix) : *Minu-*

Digitized by Google

tiæ philologicæ. — Weill (J.) : *Notes de littérature judéo-hellénistique.* — Stourdzé (H.) : *La fuite en Egypte de Josué b. Perahya et l'incident avec son prétendu disciple Jésus.* — Eisler (Robert) : *Le mystère du Schem Hammephorasch.* — Lévy (Isidore) : *Sur I Corinth.* 119 *et l'Apocalypse d'Elie.* — Low (Immanuel) : *Yayin Kôsès.* — Yalon (Henoch) : *Notes de grammaire et de lexicographie araméennes.* — Lévy (Louis-Germain) : *La procédure criminelle dans la législation talmudique.* — Blau (L.) : *Le moyen de détourner la malédiction dans la Bible.* — Zeitlin (S.) : *Origine de la divergence entre les Evangiles quant à la date de la crucifixion de Jésus.* — Liber (M.) : *Le Séder de la Diaspora.* — Eitan (I.) : *Les « Princes des Philistins ».* — Kaminka (Armand) : *Les rapports entre le rabbinisme et la philosophie stoïcienne.* — Büchler (Adolphe) : *Studies in the book of Jubilees.* — Aptowitzer (V.) : *Les premiers possesseurs de Canaan.* — Schware (A.) : *Sur le « problème de la Tosifta ».* — Heller (B.) : *Notes de folk-lore juif.* — Chapira (B.) : *Lettre du Gaon Haï à Sahlan b. Abraham de Fostât.* — Krauss (Samuel) : *L'émigration de* 300 *Rabbins en Palestine en l'an* 1921. Alphandery (P.) : *Sur les Passagiens.* — Mann (J.) : *Une source de l'histoire juive au* XIIIe *siècle : La lettre polémique de Jacob b. Llie à Pablo Christiani.* — Blondheim (D. S.) : *Contribution à l'Etude de la Poésie judéo-française.* — Markon (I) : *La ville de Ymboli.* — Lévy (Ernest) : *Hokuspokus.* — Roth (C.) : *Venice and the last persecution of the Jews.* — Lipschutz (M.) : *Un livre de comptes du* XVIIe *siècle de la Confrérie des purificateurs et fossoyeurs de Carpentras.* — Ginsburger (E.) : *Un Dictionnaire français-hébreu datant de* 1699. — Grunwald (M.) : *Contribution à l'histoire des impôts et des professions des juifs de Bohème, Moravie et Silésie, depuis le* XVIe *siècle.* — Marx (A.) : *Some Notes on the History of David Oppenheimer's Library.* — Ginsburger (M.) : *Le Rabbin de l'Empereur Jacob de Worms et sa famille.* — Back (A.) : *Un Pourim de famille.* — Nordmann (Dr A.) : *Glanes onomatologiques.* — Anchel (R.) : *Contribution levée en* 1813-1814 *sur les juifs du Haut-Rhin.* — Bauer (J.) : *La fondation de l'Ecole rabbinique de France.* — Manuel (Albert) : *Les Consistoires israélites de France.* — Fleg (Edmond) : *Le jeune Lévite.* — Marmorstein (A.) : *A l'époque de R. Josué ben Lévi* (en hébreu). — Szper (J.) : *Sur les* 613 *Mizvoth* (en hébreu).

Une bibliographie des travaux de M. Israël Lévi (livres, articles, enseignement, allocutions) dressée par M. A. Péreire, ouvre cet important volume.

— La littérature franciscaniste s'est, à l'occasion du septième centenaire de saint François, tout d'un coup développée dans des proportions qui n'ont rien de surprenant, mais ne laissent pas de nuire

Digitized by Google

quelque peu à sa valeur. Chacun a cru avoir son mot à dire sur l'œuvre et sur l'homme, et la sûreté de la documentation a été souvent le moindre des soucis de ces apologistes de circonstance. On est donc bien aise de rencontrer, au milieu de ces flots de science approximative, l'œuvre d'un érudit éprouvé, un répertoire de documents dont quelques-uns sans doute pourront être soumis à une nouvelle critique, mais dont aucun n'est dû à l'imagination du panégyriste. M. M. Beaufreton, dans le n° de janvier-mars 1926 de la *Revue d'histoire franciscaine* (pp. 125-126) signale en ces termes le livre du P. Hilarin Felder : *l'Idéal de saint François d'Assise* (Paris-Gembloux, 2 vol. in-8°) : « Le présent ouvrage est le fruit de toute une vie de travail, consacrée à l'étude du Patriarche séraphique, et la remarquable Histoire des Etudes dans l'Ordre des Mineurs, que l'auteur nous avait déjà donnée, en constituait une des assises. Erudit plutôt que critique, le P. Hilarin a lu et relu, la plume à la main, toutes les sources de la vie de saint François, et réparti le résultat de ses recherches en 19 chapitres; dont voici les titres : saint François et l'Evangile (I), saint François et le Christ (II), saint François et l'Eucharistie (III), saint François et l'Eglise (IV), amour de saint François pour la Pauvreté (V), l'idéal de la Pauvreté franciscaine (VI), l'économie domestique franciscaine (VII), l'humilité franciscaine (VIII), obéissance et simplicité de saint François (IX), chasteté et pénitence de saint François (X), la joie franciscaine (XI), la fraternité franciscaine (XII), saint François et les œuvres de charité (XIII), saint François et son action pacificatrice (XIV), l'apostolat franciscain (XV et XVI), la science franciscaine (XVII), la piété de saint François (XVIII), saint François et la nature (XIX). Ce plan a ses avantages et ses inconvénients évidents. Il rend assurément les recherches faciles, et l'ouvrage du P. Hilarin a bien des chances de se trouver sur la table de tout auteur ou prédicateur appelé à traiter de saint François. On ne le consultera jamais en vain, et comme les références sont soigneusement indiquées, ceux mêmes dont la critique est plus sévère que celle du R. P. ne seront pas moins empressés que les autres à y recourir. »

— Dans un livre dont M. Ch. Andler signale plus haut le vif intérêt pour l'histoire des religions. M. C. A. Bernoulli a montré quel étonnant éveilleur d'idées fut Johann Jakob Bachofen et combien d'écoles, depuis un demi-siècle, se sont fournies dans son vaste arsenal d'hypothèses, dont quelques-unes si fécondes. Le moment était donc tout à fait opportun pour relire — ou lire — Bachofen, et il ne pouvait y avoir de guide meilleur à travers cette œuvre touffue que M. C. A. Bernoulli lui-même. La maison Philipp Reclam junior met à la disposition du lecteur, en trois volumes élégants, une véritable *somme* de la pensée de Bachofen, sous le

Digitized by Google

titre *Urreligion und antike Symbole* (Leipzig, 3 vol. in-16 de 514, 523, 524 pages; portraits, autographe et 24 planches). Une chaîne d'extraits et d'analyses forment le plus objectif et le plus large exposé de cette doctrine et de la *Gedankenwelt* où elle se meut. Après une introduction bibliographique sur Bachofen et une première partie où sont dégagés les principes conducteurs de sa méthode, le détail de son œuvre est groupé sous les rubriques suivantes : II. *Die beiden Leitgedanken für eine Erforschung der Urreligion.* — III. *Natursymbole.* — IV. *Die Entstehung von Göttern (Theogonie).* — V. *Heroen.* — VI. 1) *Zur Entstehung der Familie.* — 2) *Zur Entstehung des Rechts.* — 3) *Zur Entstehung der Kultur.* — VII. *Weltanschauung und Charakter.* Outre ces claires divisions, un index parfaitement établi achève de rendre aisé à un public même non spécialiste le contact avec le meilleur de l'œuvre du vieux maître bâlois.

— Nos lecteurs connaissent pour la plupart l'encyclopédie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* qui, il y a une quinzaine d'années, constitua un si utile répertoire des connaissances en théologie et en histoire religieuse. La librairie J.-C.-B. Mohr (Paul Siebeck) à Tübingue, en publie une nouvelle édition sous la direction de MM. Hermann Gunkel et Léopold Zscharnack, assistés de MM. Alfred Bertholet, Hermann Faber et Horst Stephan. La rédaction comprend la presque totalité des professeurs d'histoire et de littérature religieuses (christianisme et autres religions) d'Allemagne et de Suisse alémanique. L'Autriche et la Suède ont aussi fourni quelques collaborateurs à cette belle publication. Bien que par endroits très augmentée et remaniée, cette seconde édition formera cinq volumes comme la précédente. Le dernier volume paraîtra vraisemblablement à la fin de 1931. Pour les souscripteurs l'ouvrage entier, broché, reviendra à 180 marcks environ.

— M. Ch. Blondel a récemment publié, dans la collection *La Culture Moderne* (Paris, Delamain-Boutelleau, in-18) un petit volume sur la *Mentalité primitive* dont M. Maurice Delafosse a dit dans le dernier n° de la *Revue d'Etnographie et des traditions populaires* (2e trimestre 1926, A. 137-138) les qualités précieuses de sûreté et d'originalité. M. Blondel, tout en utilisant les théories de M. Lévy-Bruhl sur la mentalité collective des primitifs, a su conserver une expression et donner des conclusions toutes personnelles. Sur deux points seulement M. Delafosse n'est pas d'accord avec lui, mais comme l'un et l'autre de ces points nous semblent d'importance, nous reproduisons ici le paragraphe du compte-rendu de M. Delafosse où ils se trouvent exposés : « [M. Blondel] m'a paru généraliser un peu trop la conception totémique, laquelle n'est, à mon sens, qu'une

Digitized by Google

manifestation occasionnelle et localisée d'une forme de mysticisme et paraît loin d'être répandue chez tous les primitifs ; en second lieu, M. Blondel est-il bien sûr que « de longs siècles de méditation religieuse et de spéculation philosophique ont assuré pour nous, à la notion d'âme et à l'idée des rapports de l'âme et du corps, une précision et une netteté logique qu'elles sont bien loin d'avoir connues à l'origine » ? Pour ma part, j'ai trouvé chez les nègres une conception de l'âme différente de la nôtre, assurément, mais tout aussi précise, ou, si l'on préfère, non moins imprécise. La distinction établie entre ce que certains noirs appellent le *Kra* et ce qu'ils nomment le *sahman* n'est pas, à mon avis, telle que le rapporte l'auteur : ce n'est pas le *Kra*, simple esprit vital impersonnel, qui agit dans le rêve, mais bien le *sahman*, âme personnelle, et celle-ci n'apparaît pas seulemeent après la mort, mais simplement revêt alors plus de puissance que durant la vie. De même, les quatre âmes de Miss Kingsley se réduisent à deux : celle qui survit à la mort et l'âme de rêve sont deux aspects de l'âme personnelle, l'ombre sur le chemin et l'âme de forêt sont deux manifestations de l'esprit vital impersonnel. »

P. A.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-TREIZIÈME

ARTICLES DE FOND.

Pages.

Pr. Alfaric. Gnostiques et Gnosticisme. 108

Ch. Andler. J.-J. Bachofen, son œuvre et sa méthode d'après un livre récent. 224

L. Barbedette. L'influence augustinienne au XVIIe s., spécialement à l'Oratoire. 279

V. Bérard. Le nom des Phéniciens. 187

C. A. Bernoulli. Récentes contributions de langue allemande à l'histoire des religions. 129

P. L. Couchoud. Les textes relatifs à Jésus dans la version slave de Josèphe. 44

P. L. Couchoud. La première édition de S. Paul. 242

L. Dallière. L'antijudaïsme dans la pensée paulinienne. . . 264

R. Eisler. Jésus d'après la version slave de Flavius Josèphe. . 1

M. Goguel. Le témoignage de la version slave de Josèphe sur la mort et la résurrection de Jésus. 22

A. Koyré. La littérature récente sur Jacob Boehme. 116

Fr. Macler. Une religion nouvelle : les Thoumaris. . . . 294

Ch. Picard. Zeus « dieu du ciel sombre ». 65

G. Verdin. Les plus anciens témoins du culte de Sainte Reine d'Alise. 95

Digitized by Google

Revue des Livres.

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

Alexander (*H. B*). L'art et la philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord (*R. Kreglinger*). 309
Boehme (*J.*). Gedenkgabe der Stadt Görlitz (*A. Koyré*). . . 328
Contenau (*G.*). La civilisation phénicienne (*L. Delaporte*). . . 144
Eisler (*R.*). Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike (*A. Boulanger*). 315
Eitrem (*S.*). Papyri Osloenses. Fasc. I. (*A. Boulanger*). . . 321
Headlam (*A. C.*). Jesus Christ in History and Faith (*M. Goguel*). 152
Huart (*Cl.*). La Perse antique et la civilisation iranienne (*L. Delaporte*). 147
Jacobsen (*J. P.*). Les Mânes (*Pr. Alfaric*). 140
Leroy (*O.*). Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive (*R. Maunier*). 165
Luquet (*G. H.*). L'art et la religion des hommes fossiles (*A. Houtin*). 308
Mondain (*G.*). Rakėtaka (*R. Maunier*). 165
Nilsson (*M. P.*). A History of Greek Religion (*R. Cohen*). . . 313
Normand (*V.*). La Confession (*A. Lagarde*). 322
Piepenbring (*C.*). Jesus historique (*P. Charles*). 149
Rousseau (*Fr.*). Moines et bénédictins martyrs et confesseurs de la foi pendant la Révolution (*A. Houtin*). 332
Sartiaux (*F.*) Foi et science au Moyen Age (*P. Alphandéry*). . 324
Schröder (*Fr. R.*). Germanentum und Hellenismus (*A. Koyré*). 153
Strohl (*H.*). L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515 (*A. Alba*). 155
Strohl (*H.*). L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther (*A. Alba*). 155
Will (*R.*). Le Culte (*R. Kreglinger*). 138
Will (*R.*). La liberté chrétienne (*A. Alba*). 155

II. — *Notices bibliographiques.*

Armitage Robinson (*J.*). Two Glastonbury Legends (*P. Alphandéry*). 169

Digitized by Google

Arnold (*I.*). L'apparicion Maistre Jehan de Meun (*P. Alphandéry*). 338
Bonenfant (*P.*). La suppression de la Compagnie de Jésus dans les Pays Bas autrichiens (*A. Houtin*). 170
Bron (*A.*). Le dix-huitième siècle littéraire (*A. Houtin*). . . 341
Breschbell (*G.*). Selbstbezeugungen des Kardinals Bellarmin (*A. Houtin*). 170
Chérel (*A.*). André Michel Ramsay (*P. Alphandéry*). . . . 170
Cochin (*H.*). Auguste Cochin (*A. Houtin*). 341
Colson (*F. H.*). The Week (*R. Kreglinger*). 335
Cordier (*H.*). Les merveilles de l'Asie (*P. Alphandéry*). . . 337
Dermenghem (*E.*). La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées (*P. Alphandéry*). 339
Frazer (*J. G.*). Atys et Osiris (*R. Kreglinger*). 334
Giacometti (*Z.*). Quellen zur Geschichte der Trennung von Staadt und Kirche (*A. Houtin*). 343
Houtin (*A.*). Un prêtre symboliste. Marcel Hébert (*P. Alphandéry*). 171
Hume (*R. E.*). The World's living Religions (*P. Alphandéry*). 174
Lefebvre des Noëttes (*Cdt.*). La force motrice animale à travers les âges (*P. Alphandéry*). 336
Mozley (*J. K.*). The impassibility of God (*A. Dulac*). . . . 339
Patry (*R.*). La Religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui (*M. Goguel*). 172
Qu'est-ce que la mystique? (*A. Houtin*). 168
Réralde (*I. de*). Benoit XIV. Les Bulles « Immensa pastorum » et « Ex quo singulari » (*A. Houtin*). 169
Renard (*Ed.*). Le cardinal Mathieu (*A. Houtin*). 342
Schnitzer (*J.*). Peter Delfin (*A. Houtin*). 169
Söderblom (*N.*). Manuel d'histoire des religions (*R. Kreglinger*). 173
Trouillet (*A.*). Fr. Monier (*A. Houtin*). 342
Will (*S.*). Vie du cardinal Gibbons (*A. Houtin*). 342
Zappalà (*M.*). Il romanzo di Paolo e Tecla (*A. Houtin*). . . 168

CHRONIQUES, par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry*.

Nécrologie : Henri Basset, p. 344 : Maurice Cahen, p. 344.
Généralités : Jubilé Alfred Loisy et Congrès d'histoire du christia-

Digitized by Google

nisme, p. 176 ; L'Année sociologique, p. 177 ; M. Mauss, Essai sur le Don, forme et raison de l'échange, p. 177 ; G. Desouches, Le Spectre, p. 178 ; J. Wach, Religionswissenschaft, p. 179; La Revue d'histoire moderne et contemporaine, p. 183 ; Collection des Apologies des religions, p. 345 ; Bachofen, Urreligion und antike Symbole, p. 347 ; Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2e éd., p. 348.

Primitifs et Sociétés archaïques : M. Mauss, Essai sur le Don, p. 177; M. Delafosse, A propos d'un livre sur la mentalité primitive, p. 348.

Judaïsme : R. Kreglinger, La religion d'Israël, 2e éd., p. 177 ; D. Dernfeld, Die Lehren des Judentums, p. 178 ; Ad. Lods, Les idées des anciens Israélites sur la musique, p. 179 ; A. Causse, L'ancienne poésie cultuelle d'Israël et les origines du Psautier, p. 180 ; Mélanges offerts à M. Israël Lévi, p. 345.

Religions de la Grèce et de Rome : W. Deonna, Orphée et l'oracle de la tête coupée, p. 181 ; L. Barbedette, Les tombeaux gallo-romains de Luxeuil, p. 182.

Christianisme du Moyen âge : A. Renaudet, Influences orientales dans la Divine Comédie et dans la peinture toscane, p. 183 ; P. Hilarin Felder, L'idéal de S. François d'Assise, p. 346.

Christianisme moderne : L. Febvre, Le progrès récent des études sur Luther, p. 184.

Folk-lore : A. van Gennep, Le cycle de Mai en Savoie, p. 184 ; V. Bugiel, Les chants de lamentation, p. 185.

Psychologie religieuse : L. Massignon, Introspection et rétrospection, p. 182.

L'Imprimeur Gérant :
JULIEN GAMON.

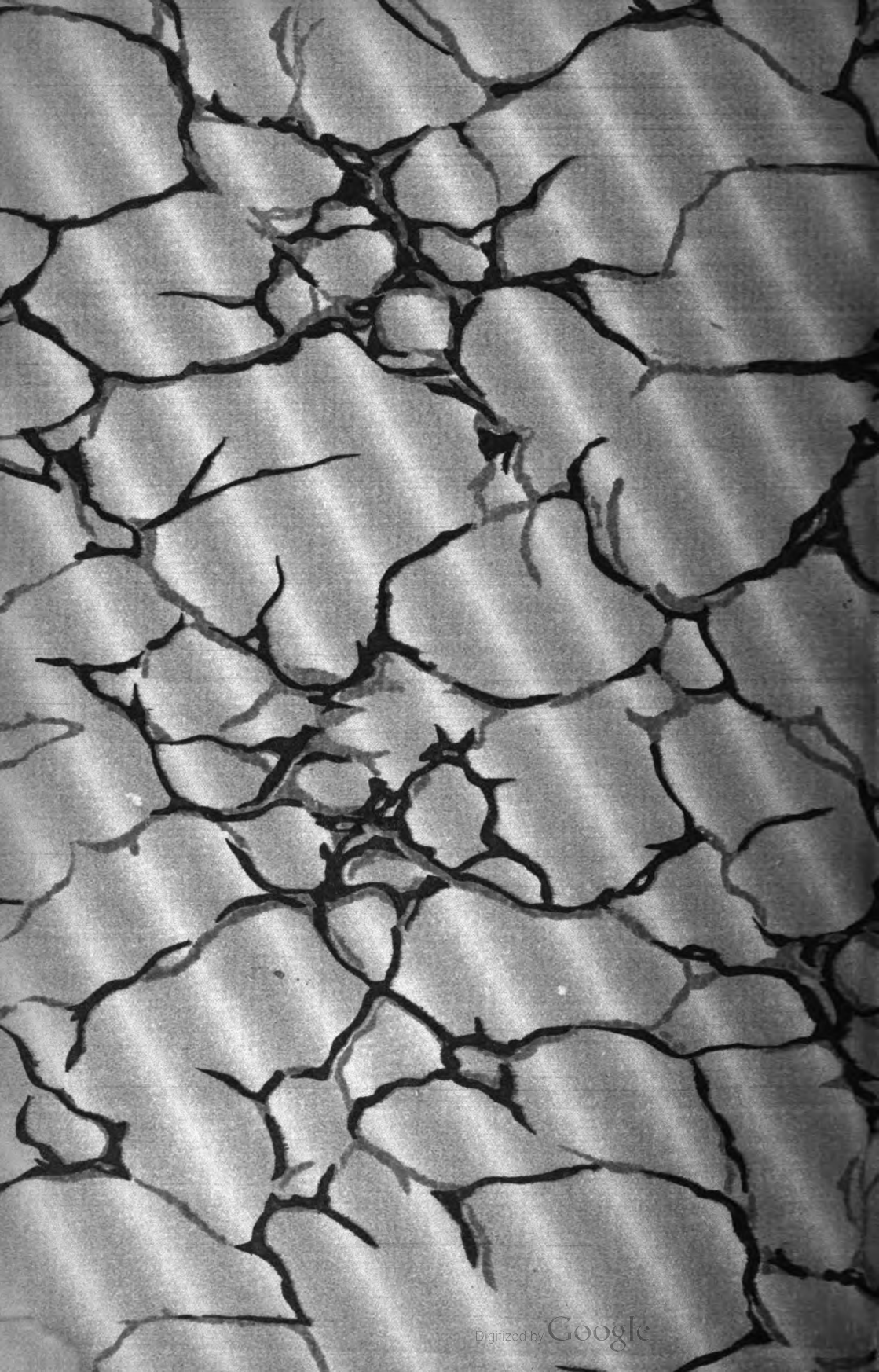
Digitized by Google

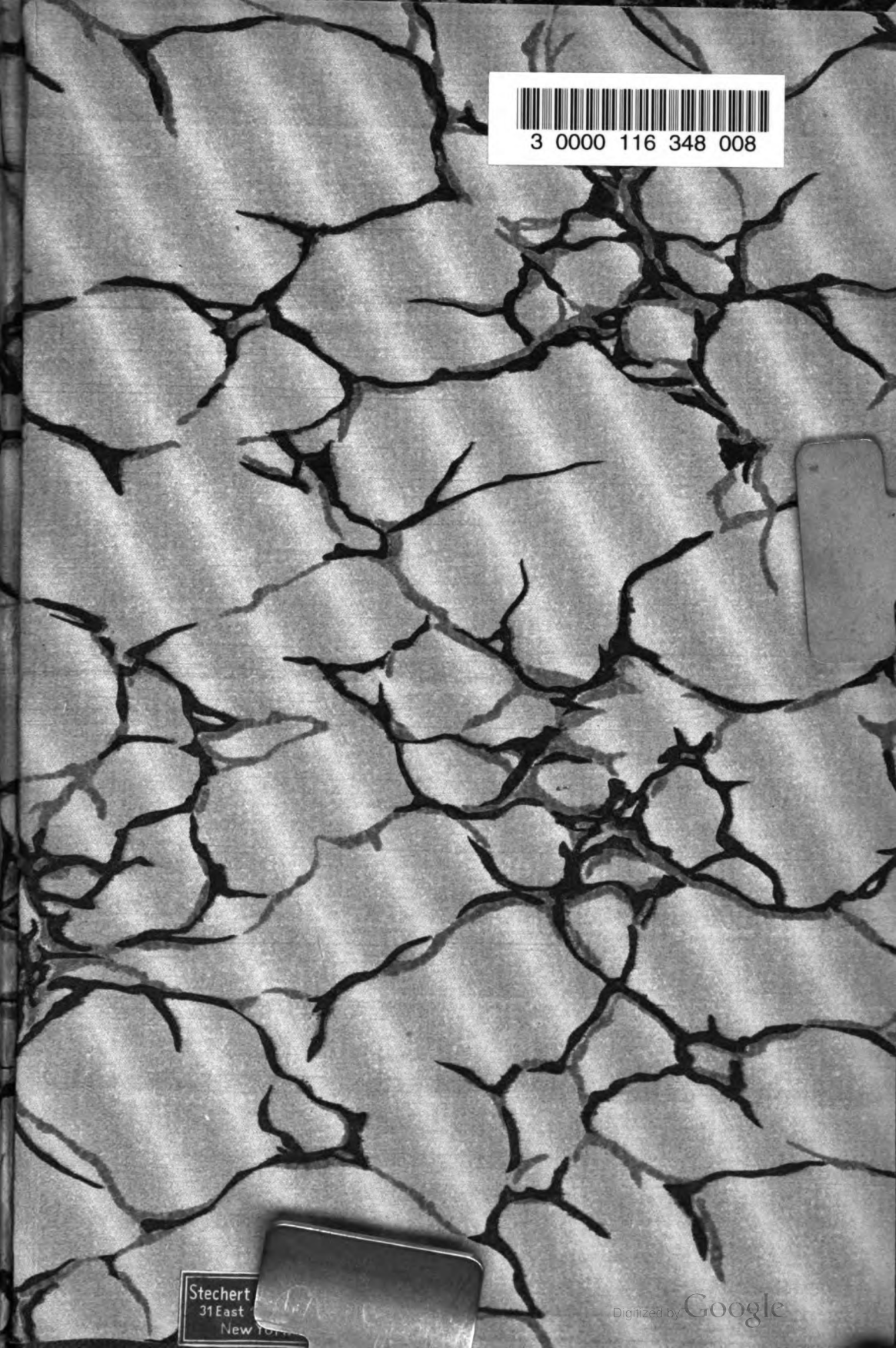
LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

Digitized by Google

BL 3
.R45
v. 93-94

Digitized by Google


Digitized by Google


3 0000 116 348 008
Stechert
31 East
New
Digitized by Google

Digitized by Google